François Castel

comienzos

Los once primeros capítulos del Génesis

Palabra de Dios
y mitos del oriente antiguo

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1987

Título original: *Commencements*. Traducción: *Alfonso Ortiz García*. © Editions du Centurion - © Editorial Verbo Divino, 1986 . Es propiedad . Printed in Spain . Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) . Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra) . Depósito Legal: NA. 1.039-1986.

ISBN 84 7151 508 3
ISBN 2 227 35107 1, edición original francesa.

Introducción

Los capítulos 1-11 del primer libro de la biblia, el Génesis, se abren con un prefacio universal a la historia particular de Israel, del pueblo judío. Nos gustaría subrayar estas dos afirmaciones. Primero, queremos intentar la lectura de estos textos en confrontación con otros mitos semejantes, mesopotamios, egipcios, indios, griegos... Así veremos cómo Israel hunde sus raíces en toda la humanidad, y cómo también, alimentado de una misma savia, se eleva como una cultura, como una fe muy particular.

En segundo lugar, creemos que estos textos fueron escritos a lo largo de la historia judía, no sólo para confrontarse con la sabiduría de las naciones, sino también para instruir al pueblo sobre su historia, y de manera especial al rey, invitándole a recordar que no es más que una criatura delante de Dios, una autoridad instituida por Dios.

No pretendemos hacer aquí una obra dogmática o una obra de síntesis. Nos gustaría más bien abrirnos a la multitud de posibles interpretaciones, hacer que el texto se moviera para que nos hablara de nuevo.

Entre esas posibilidades, hemos concedido un amplio espacio a la historia de las religiones y a los trabajos de Mircea Eliade. Por otra parte, hemos sentido un verdadero gozo en descubrir la literatura judía, los targumes, la interpretación de Rashi, los comentarios de Eisenberg y Abecassis, así como las ilustraciones hasídicas de Élie Wiesel.

Como una posibilidad más entre otras, está la expresión de la fe cristiana. Esperemos que de esta confrontación la fe saldrá más luminosa, más abierta, más fraternal.

Este comentario ha nacido del trabajo de dos grupos compuestos de católicos, protestantes y agnósticos. La diversidad de sus miradas sobre el texto, de sus preguntas, de sus culturas, nos ha ayudado no poco.

1

El primer relato de la creación

(Gn 1,1 - 2,4a)

Presentación del relato

Ni página aislada, ni mito particular

De forma arbitraria, muchas veces se separa este capítulo de su contexto, como si se tratara de una página aparte. De este modo, Dios es confesado aquí ante todo como el Dios creador. Sin embargo, este tema no es un tema principal en el Antiguo Testamento. Dios es ante todo el Dios de la alianza, el liberador.

Así, pues, hemos de preguntarnos por qué el redactor final del Pentateuco creyó conveniente coronar la parte más santa del Antiguo Testamento con este texto.

Igualmente tendremos que fijarnos en el hecho de que el Dios creador es evocado en algunas otras páginas y en diversos lenguajes. Las diferencias entre Gn 1 y 2 son notables. Pero habría que recorrer además los textos proféticos, particularmente el Segundo Isaías (40-45), los salmos, el libro de Job (38-42). Este pluralismo bíblico ha quedado bien expuesto en la obra de R. Martin-Achard, *Et Dieu créa le ciel et la terre.*

Esta multiplicidad de textos cosmológicos no es propia de Israel. Puede observarse también en Egipto, en el Próximo Oriente, y más allá todavía en la India, en China y hasta en Africa.

La comparación entre los textos judíos y esta otra literatura supone dos riesgos opuestos. La tentación de subrayar todo lo que el pensamiento de Israel tiene de común con el del resto del mundo, tentación positiva en la medida en que nos recuerda que el pensamiento judío se encarna en el espacio y en el tiempo, tentación negativa si, en nombre de todo lo que es común, nos olvidamos de lo que siempre fue el particularismo judío. La segunda tentación sería la de insistir a

ultranza en las particularidades del pensamiento judío hasta llegar a separarlo de su contorno ambiental.

Israel se va «separando» progresivamente de las demás naciones, va expresando su fe en un Dios único, personal, que se revela y que lleva un nombre intraducible, que suelen transcribir nuestas biblias por EL SEÑOR, en conformidad con la tradición judía.

Leeremos estos pocos capítulos del Génesis como la obra de fe de un pueblo que, a través de su historia, del encuentro con las diversas culturas, con su propio genio, intenta dar cuenta de una experiencia secular: Dios está presente en el mundo, en la historia, en el hombre.

No buscamos la concordancia con la ciencia

Durante mucho tiempo, la iglesia creyó que podía imponer a la ciencia su visión de la creación. Esta pretensión alejó de ella a muchos hombres de ciencia. Es inútil querer demostrar que la tierra fue creada en siete días; es inútil querer mostrar que los siete días corresponden a siete eras diferentes y que la biblia sería una extraordinaria profecía científica. Después de haber rechazado la ciencia en nombre de una cierta ortodoxia, no intentemos recuperarla mediante procedimientos que muy pronto se revelan caducos e inadaptados.

No se trata de probar que la biblia tiene razón, sino de acoger las grandes cuestiones que plantea, las cuestiones del hombre. Y tenemos que escuchar a esos hermanos que han *creído* percibir algunas respuestas de Dios, o mejor dicho, que se han sentido acompañados por él. Son esas «palabras» de Dios las que se ofrecen a nuestro espíritu, a nuestra fe; palabras a las que hemos de intentar responder en nuestra historia, en nuestra cultura.

Gn 1 no es científico en el sentido actual del término. Sin embargo, cuando fue redactado, lo fue en función de los conocimientos de entonces, conocimientos infinitamente más afinados que los del redactor de Gn 2.

Una liturgia en honor del Dios creador

Si comparamos Gn 1 con otras cosmologías, descubrimos que no puede tratarse de un texto científico, sino que estamos en presencia de un texto litúrgico. En Babilonia, el *Enuma elish,* la historia de la creación, es la gran liturgia cultual del año nuevo. Es la liturgia de cada primavera; su recitación y los ritos que la acompañan aseguran el retorno de las estaciones, la fecundidad, la estabilidad del mundo cósmico, de las leyes y del gobierno de los hombres.

En Babilonia se celebra el triunfo de Marduk sobre las fuerzas del caos. También en Grecia la *Teogonía* de Hesíodo es un himno a Zeus. Gn 1 es el himno al Señor, Dios único que, según las palabras de Is 44,24, crea y libera, *crea* a Israel (43,15).

Así, Gn 1 abre el Pentateuco: Dios crea, es decir, da origen a su pueblo. Dios crea, es decir, lo libera de todos los miedos ancestrales, lo mismo que, históricamente, lo liberó de Egipto. Gn 1 es la obertura al himno en honor del Dios salvador.

Siete días en diez palabras

Si el autor bíblico se inspiró en el canto babilonio de la creación, su cántico presenta con este último una notable diferencia: nunca sugiere el más mínimo temor de una vuelta al caos; para él, por el contrario, el mañana está asegurado. El poema está lleno de confianza, como lo subraya el estribillo: «Vio Dios que era bueno». El autor está seguro de Dios, de lo que ha hecho y de lo que seguirá haciendo.

Todo se va encadenando con una tranquila seguridad: «Dijo Dios: 'Que así se haga'. Y así se hizo. Vio Dios que aquello era bueno. Pasó una mañana, pasó una tarde». Este estribillo causa una impresión extraordinaria, casi como si estuviéramos en un cuento de hadas; esperamos ver la varita mágica, pero no hay más misterio que la palabra divina. Una palabra que aparece diez veces: «Por diez palabras fue creado el mundo» *(Talmud,* Tratado de los Padres). La naturaleza, el mundo están organizados por diez palabras, lo mismo que toda la vida de la humanidad creyente está bajo la ley del Sinaí, ¡una ley en diez palabras!

Esta visión tan serena de Israel no es primitiva: tan sólo al volver del destierro llegará a esta visión de un Dios universal que tiene en su mano todas las naciones, y no sólo a su pueblo escogido.

Para llegar a semejante expresión de fe, es preciso haber adquirido muchos conocimientos; por eso es natural proponer como fecha de composición de este himno el período de la dominación persa, o sea, entre el 450 y el 300 a.C. En efecto, aquel fue un tiempo de paz y de reflexión para Israel.

Esta hipótesis se ve confirmada por las relaciones de pensamiento y de vocabulario con el Segundo Isaías, que presenta a Ciro como el brazo de Dios. Hipótesis reforzada por la comparación con los salmos y la literatura sapiencial, que adquiere todo su impulso en este período.

A pesar de estas relaciones, el poema sigue siendo único en su forma. Nadie antes de él, al menos que sepamos, había propuesto esta estructura aparente en una semana. Siete es para Israel la cifra del acabamiento, de la armonía, al mismo tiempo que el número de los días de la semana. Y toda la fe del pueblo elegido se desarrollará en torno a los siete días: seis días de trabajo y uno, el sábado, dedicado al Señor. Sábado que en dos textos (Ex 20,11; 31,17) encuentra su fundamento en el relato de la creación. Pero conviene que no nos olvidemos de la otra tradición (Dt 5,~~14~~), que vincula la obsevancia del sábado con la salida de Egipto; el sábado no está entonces ligado a la naturaleza, sino a la historia. Volvemos a encontrarnos aquí con la equivalencia entre las diez palabras de la creación y las diez palabras del Sinaí.

Dt 5,12-15

El sábado es el punto final de nuestro poema y, según el Exodo, es un día de fiesta. Por tanto, nuestro poema es un himno de gozo dirigido a Dios, y no el canto ritual del nuevo año con el temor del mañana; es el cántico de un pueblo que vive en la certidumbre de la bendición de Dios sobre la naturaleza. Pero este cántico no es más que el primer capítulo, la obertura del libro, un cántico que ilumina lo que va a seguir, pero que no disimula la posibilidad de la desaparición de este mundo por el diluvio.

Dios crea

(Gn 1,1)

La palabra «comienzo»: cinco traducciones

La traducción de la primera palabra, con la que se abre el Pentateuco, es todo un acto teológico. Vamos a proponer cinco traducciones que son otras tantas confesiones diferentes, arraigadas en la historia religiosa de los hombres.

- La traducción más conocida: *«Al principio»* (Biblia de Jerusalén, Nueva Biblia española...). Las palabras evocan un comienzo absoluto, único. Antes no había nada, todo comienza en ese instante. Es una afirmación relativa a los orígenes del cosmos entero.

Puede compararse esta traducción con un poema indio que podemos fechar entre los siglos XIV y IX a.C. (*Rigveda,* X).

En aquel tiempo nada existía. Tampoco existía la no-nada.
Ni el espacio ni el firmamento más allá de ella.
¿Qué es lo que era? ¿Dónde estaba? ¿Quién lo guardaba?

No había muerte en aquel tiempo ni no-muerte.
No había día ni noche.
El Unico respiraba sin aliento, movido por sí mismo.

¿Quién era cuando llegaron las grandes aguas,
cuando todo estaba vacío y sin forma,
cuando por la fuerza de su ardor nació el todo único?...

¿Quién sabe de verdad y quién puede declarar aquí
de dónde salieron todas estas cosas?
¿Fueron modeladas o no lo fueron?

Los dioses vinieron tras la creación del mundo,
pero la creación misma ¿de dónde vino?
El que vela sobre la cumbre del cielo quizás lo sabe.
¿O no lo sabe? [1]

[1] Todas las citas de los textos antiguos proceden de las obras que se indican al comienzo de la bibliografía (p. 147).

La historia bíblica se encuentra a la vez muy próxima y muy lejana de este poema. Las imágenes son parecidas, pero el relato bíblico respira tranquilidad. No hay ninguna especulación sobre Dios o sobre el cómo de la creación. El texto afirma la fe en un Dios único, señor sin equívoco de la creación, que está hecha según sus designios.

- Segunda traducción: *«Cuando Dios comenzó la creación del cielo y de la tierra»* (Traduction oecuménique de la Bible). Esta traducción excluye cualquier especulación sobre los orígenes. Entramos en la historia, cuando Dios decide emprender la obra de la creación, sin que podamos decir nada de lo de antes, ni siquiera de la existencia misma de un antes.

«La creación no puede legítimamente imponerse como primer origen, por así decirlo antes del tiempo y fuera del tiempo. Aparece, por el contrario, inserta en la cadena histórica de los actos de Dios. Como tal, no tiene continuación, ni es posible hablar de creación continuada. No hay una confesión del Dios creador sin una confesión en el Dios recreador de todas las cosas» [2].

Con la traducción mencionada, no nos encontramos ante un comienzo absoluto, sino frente al comienzo de una empresa que prosigue todavía hoy. La creación no se acabó en siete días: comenzó y prosigue. El himno de Gn 1 nos invita día tras día a cantar la creación y las recreaciones.

Esta comprensión de Gn 1 evoca el himno a Atón, compuesto por Amenofis IV en el siglo XIV a.C., que puede compararse con el salmo 104.

Cuando te pones en el horizonte occidental,
la tierra está en tinieblas, como en la muerte...
Luego la tierra se ilumina cuando te elevas en el horizonte
y brillas, disco solar, durante el día.
Entonces expulsas las tinieblas y prodigas tus rayos.
Los hombres despiertan y se ponen en pie,
pues tú los haces levantar.
Luego la tierra entera se dedica a sus trabajos...
Todo lo que vuela y se posa vive cuando tú surges para él...
¡Cuán numerosas son tus creaciones!
Están ocultas al rostro de los hombres,
oh dios único, al que ningún otro es semejante.
Tú creaste la tierra según tu deseo cuando estabas solo:
hombres, rebaños, pequeños animales,
todo lo que hay en el suelo y camina sobre sus patas,
lo que está en el aire y vuela con sus alas...
Tú pones a cada uno en su sitio y creas lo que necesita.
Cada uno tiene lo que precisa para comer
y la duración de su vida está calculada.
Los lenguajes de los hombres son distintos en su expresión
e igualmente su manera de vivir.
Sus colores se distinguen,
pues tú has diferenciado a los extranjeros.

[2] P. Gisel, *La création.* Labor et Fides, Genève 1980, 22.

Es un poema admirable, aunque desarrolla la creación en un tiempo cíclico, ligado a los movimientos del sol. El Dios de Gn 1 no puede estar ligado a un ciclo natural, ya que asienta su creación para toda la eternidad. Así lo expresa el comentario del Sirácida:

> Cuando al comienzo el Señor creó sus obras,
> al hacerlas, *separó* sus partes.
> Ordenó sus obras para la *eternidad,*
> desde su origen hasta su porvenir lejano
> (Eclo 16,26-27).

• Tercera traducción, propuesta por Auzou en *Al comienzo Dios creó al mundo*: «*En un comienzo*». Gramaticalmente exacta, esta traducción considera que puede ser que se trate tan sólo de un comienzo entre otros posibles y que nosotros ignoramos. Para los hombres, la historia no puede comenzar más que con este acto creador de Dios.

Esta idea de que hubo un antes parece estar contenida por otra parte en el v 2: «La tierra estaba informe y vacía». Este mismo pensamiento se encuentra en un discípulo de Confucio, que escribe: «En tiempos de Yao, tiempos en que las aguas desbordadas se elevaban hasta el cielo, Yao sintió pena por este desbordamiento de las aguas. Encargó a Yu que las pusiera en orden. Yu abrió la tierra, hizo correr las aguas hacia el mar, expulsó las serpientes y los dragones».

• Cuarta traducción, la de Chouraqui: «*Primeramente*». Está fielmente calcada del hebreo y nos da a entender que estamos al comienzo de una historia. El interés no se dirige a los orígenes, sino, por el contrario, a lo que sigue.

• Ultima traducción, pero que es ya un comentario, la del *Targum Neofiti:* «Desde el comienzo, la palabra del Señor, con sabiduría, creó y acabó los cielos y la tierra». La primera palabra del Génesis no se traduce solamente por «desde el comienzo», sino también «*con sabiduría* Dios creó». Con sabiduría quiere decir «con la Torá». «Al principio Dios leía la Torá y creaba el mundo», dice el midrás. ¿No es preciso que todo lo que Dios ha decidido esté escrito en la Torá? ¿No es significativo que la primera creación sea la de la luz y que esta palabra aparezca cinco veces, lo mismo que hay cinco libros en el Pentateuco?

Con sabiduría, con la Torá; algunos comentaristas judíos y cristianos traducirán: «con el principio Dios creó». El principio, para los judíos, es la ley, pero para los cristianos se trata de pensar en que «con el primogénito Dios creó». De esta manera, desde la primera palabra de la biblia, se afirmaría la preexistencia del Hijo y su participación en toda la creación [3].

Rashi y otros muchos comentaristas judíos se detuvieron en la primera letra del texto hebreo. ¿Por qué comienza el texto por una «b» y no por una «a»? Para demostrar que no se trata de un comienzo absoluto, sino tan sólo del comienzo de

[3] Cf. P. Prigent, «*In principio*»: RHPR 54 (1974) 391-397.

la historia de Dios con los hombres. Pudo haber otros comienzos (cf. traducción de Auzou) y el midrás considera muy serenamente que Dios pudo haber creado otros mundos antes del nuestro, quizás como otros tantos ensayos del mismo. No es posible especular sobre los orígenes. «No te es lícito entregarte a investigaciones relativas a lo que haya habido antes ni a lo que habrá después, sino que debes ocuparte únicamente del tiempo presente de la creación» [4]. Estamos así muy cerca de la respuesta de Calvino a la pregunta sobre cuál era la ocupación de Dios antes de la creación: «Construía el infierno para los curiosos» (*Inst. Chr.*, I,XIV,1).

Para los judíos, lo que comienza con la letra «a» es la palabra que abre el primer mandamiento: *Anoki*; todo comienza con la revelación de Dios que dice: «*Anoki: yo*». Y toda la historia viene a continuación como la respuesta del hombre al «yo» de Dios [5].

Creación «ex nihilo»

Esta expresión no figura en el texto del Génesis, y los contextos que hemos mencionado rechazan también esta interpretación. La expresión *ex nihilo* marca ciertamente a la teología, pero procede de otro contexto. «Te lo suplico, hijo mío, mira el cielo y la tierra, fíjate en todas las cosas que hay en ellos, sábete que Dios no las ha hecho de realidades existentes» (2 Mac 7,28). La traducción latina dirá: «Sábete que de la nada Dios ha hecho esas cosas». Entre los dos textos hay algo más que un matiz. El texto primitivo preserva el misterio de la creación; el segundo es una afirmación, la de la creación *ex nihilo*.

P. Gisel, en *La création*, recoge la discusión: para él, el caos es una realidad negativa, que no ha sido propiamente hablando creada por Dios. «El conjunto de esta realidad se coloca, radicalmente, bajo el signo del pasado, relegada entre todo aquello a lo que Dios ha dicho no. Por este título, se puede decir que es... nada. Pero éste es ya un juicio teológico. De una confesión de fe» [6].

A nuestro nivel, no podemos hacer otra cosa más que meditar la riqueza de las traducciones propuestas y constatar la amplitud de las tradiciones que en ellas se sobreponen. El poema es revelación y es también enigma: hemos de intentar comprenderlo y buscar quizás una respuesta.

Dios

Desde la primera línea del Génesis, descubrimos esta palabra, en hebreo *Elohim*. Este nombre aparecerá 35 veces a lo largo de nuestro poema. Dios es el héroe de toda esta historia, pero paradójicamente no se nos hace su presentación.

Así, en Babilonia, el gran dios Marduk sólo aparece en la sexta generación.

[4] A. Cohen, *Le Talmud*. Payot, Paris 1950, 71.
[5] G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*. Payot, Paris 1980.
[6] P. Gisel, *o.c.*, 69.

Será preciso que del caos de las aguas nazcan los primeros dioses; luego, otros dioses jóvenes cada vez más desarrollados que harán retroceder el silencio, la inmovilidad y las tinieblas. Seis generaciones para que surja Marduk y se enfrente con el caos primitivo en un gran combate: entonces la creación se hará en una sola etapa [7].

En Egipto, un papiro fechado en el siglo XIII a.C. narra la creación de Tebas y para ello se remonta a la primera creación, la del sol, que, antes de crear a los demás, tiene que crearse a sí mismo:

Oh, creador de sí mismo, poder perfecto,
que une su semilla y su cuerpo
para hacer nacer su huevo en su seno misterioso...
Ningún dios existía todavía en su presencia.
Ningún dios con él cuando él nombra a su forma.
Ninguna madre que pueda darle un nombre.
Ningún padre que lo haya engendrado...
Se puso a hablar entonces en medio del silencio,
abrió los ojos a los hombres e hizo que viesen,
se puso a gritar, pues la tierra entonces estaba inerte.

Fue necesario, al principio, un huevo primitivo o, según otras tradiciones más poéticas, que el sol saliera del primer loto que brotó en las aguas primordiales.

Es el Segundo Isaías el que nos explica mejor esta diferencia entre su Dios y el de los otros pueblos. Habría que repasar todo el capítulo 40 con su pregunta que aparece como un estribillo: «¿Con quién compararéis a Dios? ¿Qué simulacro pondréis a su lado?» (Is 40,18.25).

O también el capítulo 45, con este otro estribillo: «Soy yo el Señor y no hay ningún otro; excepto yo, no hay ningún dios» (45,5s).

Pero tampoco aquí hemos de creer que, en su afirmación, Israel esté solo. El Segundo Isaías se ha aprovechado ciertamente del pensamiento mazdeano que, en tiempos de Ciro, se desprende del mito para proclamar la unicidad de Dios:

¿Quién fue en el origen el padre primero de la justicia?
¿Quién trazó su camino al sol y a las estrellas?
¿Quién, sino tú, hace crecer y menguar la luna?
¿Quién afianzó la tierra y elevó el cielo
para que no caiga jamás?
¿Quién produjo las aguas y las plantas?
(Yasna 44,3-6).

O también:

Sé que tú eres el primero y el último.
Al comienzo, Señor, por tu pensamiento

[7] *Poème babylonien de la création*, en *Les Religions du Proche Orient*. Fayard/Denoël, Paris 1970, 36-70.

modelaste para nosotros
los seres vivos, las conciencias, las voluntades
(Yasna 31,7-11).

¿Cómo no percibir la semejanza con el pensamiento del Segundo Isaías: »Escúchame, Jacob; Israel, a ti te llamo. Yo soy así: soy el primero y soy también el último. Sí, mi mano es la que afianzó la tierra y mi diestra desplegó los cielos; si los llamo, inmediatamente se presentan»? (Is 48,12-13).

En el momento en que se escribió nuestro poema, en tiempos del Segundo Isaías, Israel había llegado a confesar a Dios en un monoteísmo absoluto y universal; pero no siempre había sido así.

Israel siguió un camino ya explicado por la gran confesión de Jos 24: «Antiguamente, vuestros padres servían a otros dioses», a otros Elohim. Israel reconoció durante mucho tiempo la existencia de otros dioses al lado de su Dios. Más aún, hubo un tiempo en que fue politeísta, pero descubrió la unicidad de Dios al que llamó Elohim, plural de *El*.

Pues bien, El es una divinidad muy conocida en el mundo semítico, tal como se ha descubierto en Ugarit. Existe en el pensamiento ugarítico una asamblea de dioses presididos por El, noble anciano que encarna la sabiduría, la justicia y la benevolencia. Es el padre de los dioses y el creador de todas las criaturas, pero también el «anciano de días». Su apelativo más frecuente, «misericordioso, de gran corazón», recuerda la biblia y el Corán. A esta divinidad está vinculado el toro, símbolo de fuerza y de fecundidad; habita en la fuente de los ríos, lo cual recuerda al jardín de Edén.

Si El es el nombre de ese dios particular, sirve también para designar a todos los dioses, ya que todos son hijos suyos. Lo adoraban por todo el mundo semítico y en cada ciudad bajo una forma un tanto diferente. Así, en Jerusalén, ya Melquisedec adoraba a *El Elyon*, el Dios altísimo, a quien Abrahán identificó con su Dios. A El se le presenta frecuentemente en la biblia como *El Sadday*, que puede traducirse como el «montañoso» (cf. Gn 49,25).

El descubrimiento de Israel fue que todos estos El diferentes no son más que uno, identificado con «Yavé», nombre propio del Dios de Israel (cf. Sal 91,1-2).

Creó

Este verbo *creó* es la traducción de un verbo hebreo que sólo se aplica a la acción de Dios: *bará*.

En los relatos míticos más antiguos, hemos visto cómo las aguas primitivas *engendran* a los dioses, que a su vez engendran a otros dioses. Así, pues, toda creación está ligada al nacimiento. Pero, en este primer versículo Israel no considera ni mucho menos la creación como engendrada.

La segunda explicación corriente es la de la *fabricación*. Así, en Egipto se representa al dios Khnum modelando en su torno al huevo primordial, de donde

habrían de salir todas las cosas, incluido el dios más grande, el sol. Pero nuestro relato ignora también este aspecto de la creación, que sólo se recoge en Gn 2.

Otras dos explicaciones de la creación son la *separación* y la *llamada a la existencia.* Encontraremos también en nuestro texto estas dos afirmaciones, pero están precedidas de un verbo único en hebreo: *bará.*

La primera característica de este verbo es que sólo se emplea para Dios: Dios, y sólo él, *bará.* «Dios y sólo él» es una fórmula de Isaías; pues bien, más de la tercera parte de las veces que se utiliza el verbo *bará* se encuentran en este profeta (40,26-28;45,18).

Este verbo se aplica también al pueblo de Israel: «Yo soy el Señor, vuestro Santo, el que *creó* a Israel, vuestro rey» (43,15). En esta expresión, no se trata de una creación a partir de la nada, sino de un acto excepcional de Dios; creó un pueblo. Este sentido de lo excepcional volvemos a encontrarlo en Is 48,6-7: Dios va a crear cosas nuevas, va a decir algo que nunca se había escuchado.

La creación es algo nuevo, pero a veces muy sencillo: así, el Señor crea el concierto de los labios (Is 57,19). A menudo se trata de un acontecimiento histórico: el Señor expulsará a los pueblos delante de Israel (Ex 34,10); o de un acontecimiento mortal: Dios crea algo extraordinario cuando la tierra devora a los malvados (Nm 16,28-30).

Cuando Israel dice: «Dios *bará*», piensa por tanto en un acontecimiento excepcional, en un acontecimiento que sólo Dios puede realizar: así sucede con la creación de la luz, pero también con la creación de un pueblo, con una victoria o una muerte inesperada, con un acontecimiento sencillo como la alabanza del que se ha visto libre de sus dolores; todo esto es creación de Dios y por eso los hombres le rinden culto.

En nuestro texto, la raíz *bará* aparece siete veces: en el primer versículo, luego dos veces en la conclusión, una vez para la creación de los seres marinos, tres veces para la creación de la humanidad. ¡Eso es algo excepcional: que el hombre sea!

La tierra y el cielo

En muchas religiones existe una pareja primordial «cielo/tierra», de la que nacen todos los dioses. Así, por ejemplo, Esquiles exclama:

> El cielo sagrado vino a unirse con la tierra
> y la tierra concibió un deseo de matrimonio.
> La lluvia que cae del esposo cielo
> fecunda la tierra que hace nacer entonces, para los mortales,
> las hierbas del campo y los trigos de Ceres.

Así, pues, el cielo fecunda la tierra con la lluvia, a no ser que pensemos en la imagen del cielo que, cada noche, viene a extenderse sobre la tierra, de donde viene la oscuridad. En esta oscuridad nacen los hijos que, para poder ver la luz, tienen que separar a sus padres. En Egipto, es el dios de la atmósfera, *Shu,* el que,

situado sobre el vientre de su padre Tierra, levanta con sus brazos el vientre de su madre Cielo. Esta noción de separación es idéntica en Sumer:

> Cuando el cielo se apartó de la tierra,
> cuando la tierra quedó separada del cielo,
> cuando fue decidido el nombre del hombre...

La separación es también aquí la obra del Dios de la atmósfera *Enlil.* ¿Será una casualidad que el texto bíblico mencione antes de las separaciones el soplo de Dios?

Esta cuestión parece legítimarse más aún si pensamos que esta idea de separación del cielo y de la tierra aparece no solamente en los ambientes próximos a Israel, sino también en otras culturas muy alejadas, como entre los maoríes, que cuentan: «Los dioses nacidos del apareamiento del cielo y de la tierra, cansados de vivir continuamente a oscuras, decidieron separar a sus padres. Así es como cortaron los tendones que unían la tierra con el cielo y empujaron a su padre cada vez más arriba hasta que surgió la luz».

En el himno de Gn 1 no aparece nada de estos antiguos mitos. La tierra y el cielo no son dioses, sino creaciones de Dios, del Dios único. Sin embargo, nuestro texto conserva las huellas de estos mitos cuando presenta los tres primeros días como obras de separación: separación de las tinieblas y la luz (primer efecto del relato maorí); separación de las aguas de arriba de las de abajo, como encontraremos en los mitos babilónicos; separación de la tierra y de las aguas, que veremos en un gran número de mitos próximos o lejanos.

En este poema de Gn 1, el mito no aparece, pero permanece su lenguaje, poniendo de manifiesto todo el esfuerzo realizado por el pensamiento judío para afirmar la unicidad de Dios. Este esfuerzo es tanto más manifiesto cuanto que otros textos bíblicos recuerdan el contenido mismo del mito, como el Sal 18,8-16, que muestra a Dios desplegando los cielos, señalando los fundamentos de la tierra y el lecho de las aguas.

Esta *unicidad de Dios, creador del cielo y de la tierra,* es una de las afirmaciones clave de toda la liturgia (Sal 121,2; 124,8; 134,3; 136; 146,6; Neh 9,6).

Primer día: las aguas y la luz

(Gn 1,2-5)

Gn 1,2

- *La tierra era tohu-bohu*

La traducción de nuestras biblias, «Al comienzo Dios creó los cielos y la tierra», dejaría presagiar una secuencia magnífica, una especie de visión paradisíaca. Pero ¡cuál es nuestra extrañeza ante la segunda afirmación: «La tierra era tohu-bohu, un caos informe y vacío»! Dios, como los obreros humanos, ¿tiene

que pasar por un aprendizaje, modelar y remodelar su obra? Algunos *midrases* siguen este camino, suponiendo que, antes de la creación de nuestro mundo, Dios creaba otros mundos y los destruía.

Pero la cuestión puede ser todavía más compleja: ¿estará Dios en el origen del caos?

La traducción de la TOB (*Traduction oecuménique de la Bible*) nos orienta en otro sentido: «Cuando Dios comenzó la creación del cielo y de la tierra, la tierra estaba desierta y vacía». Antes de que Dios comenzase a crear, existía una tierra informe y vacía, el tohu-bohu. Frente a este mundo informe, Dios interviene con su creación.

Esta traducción guarda cierto parentesco con varias de las mitologías cercanas a Israel. En Sumer, la diosa madre, Nammu, dio origen al cielo y la tierra; Cielo y Tierra son dos gemelos que se interpenetran. También se necesitó la intervención del dios *Enlil,* que es quizás el señor Viento:

> Enlil, que hace germinar de la tierra la semilla del país,
> pensó en separar el Cielo de la Tierra,
> pensó en separar la Tierra del Cielo.

Para salir de la confusión primitiva, es menester que un Dios lleve a cabo ciertos actos de separación. El acto creador de vida separa.

En Egipto, el ciclo de Heliópolis comprende un himno muy interesante en honor de Atum. Al comienzo no hay más que un océano primitivo, una especie de abismo en medio del cual se despierta la conciencia del dios Atum:

> Numerosos son los seres salidos de mi boca.
> Cuando el cielo aún no existía,
> cuando la tierra aún no existía,
> cuando ni la serpiente ni el gusano estaban hechos,
> sumergido todavía en el océano primitivo,
> yo hice esos seres como todavía adormecidos.
> Me uní a mí mismo con mi puño,
> me masturbé con mi mano,
> derramé mi semilla en mi boca y la expulsé,
> escupí y fue Shu, expectoré y fue Tefnut.
> Yo había nacido dios único y me hice tres dioses...

En este himno, el dios se despierta en medio del caos primitivo y de forma muy realista tiene que fecundarse a sí mismo para que aparezca la vida. Así es como aparece la primera pareja *Shu-Tefnut* (Atmósfera-Humedad), que dio origen a una nueva pareja Tierra-Cielo.

En Grecia nos encontramos también con una visión parecida en la pluma de Hesíodo: «Al comienzo era el caos»; en el seno de aquel caos aparecerá la Tierra, que divide de este modo el caos primitivo: bajo la tierra está el Erebos; por encima, el vacío. En ese vacío, la tierra instalará a su primogénito, el cielo. Al mismo tiempo nace *Eros,* el deseo, el motor universal; por causa de ese deseo, se fueron realizando los sucesivos partos que forman la creación.

Esta idea del caos primitivo se encuentra incluso mucho más lejos, en China, como atestigua un pasaje del Houai Nan Tseu: «Cuando el cielo y la tierra no habían tomado forma, el mundo no era más que un montón confuso enorme, indefinido, que se llama el gran comienzo».

Así, pues, Israel acepta una evidencia mítica: al principio era el caos; el caos precede a la creación de Dios. La creación de Dios hace salir al mundo del caos primitivo; pero Dios no ha salido de ese caos. ¿De dónde viene el caos? ¿De dónde viene Dios? Se trata de dos cuestiones que el mito judío deja en la sombra. Pero la fe de Israel es clara: Dios es el que hace salir la creación del *tohu-bohu.*

Para los antiguos, si Dios ha vencido al caos, su victoria siempre es frágil; en cualquier momento puede volver el caos. Por eso las fiestas del año nuevo son sumamente importantes en Babilonia: con el año nuevo es preciso que la creación entera salga de nuevo del caos. Todos los años vuelve una vez más el tiempo en que Marduk debe vencer a Tiamat.

Igualmente, en Egipto, cada noche el sol remonta sobre su barca el Nilo celestial para volver al oriente; cada noche tiene que luchar contra la serpiente Apopis, que intenta tragarse el Nilo y la barca solar, para sumergir de nuevo al mundo en el caos y en las tinieblas.

Para Israel, no hay ningún combate de Dios, no hay ningún temor de que pueda llegar a morir o a desaparecer Dios. Pero lo que Dios ha hecho puede muy bien deshacerlo, como anuncia Jeremías:

> Miro la tierra; está desierta y vacía (*tohu-bohu*).
> El cielo, la luz, han desaparecido de ella.
> Miro las montañas y tiemblan.
> Todas las colinas se bambolean.
> Miro: no existe ya el hombre y las aves han huido.
> Miro: el país de los vergeles es un desierto,
> todas las ciudades están ardiendo
> por el Señor, por su ardiente cólera.
>
> (Jr 4,23)

Si Israel se aparta del Eterno, éste puede destruir todo cuanto había hecho para el hombre, rasarlo bajo la cuerda del vacío, por el nivel del caos (Is 34,11).

• *Y la tiniebla en la superficie del abismo*

En el himno ya citado del *Rigveda* (himno X) se dice que «existía la tiniebla; oculto al principio en ella, el todo no era más que una masa confusa de agua». Igualmente, en los relatos sobre el cielo y la tierra, hemos visto al principio que todo era oscuridad.

Lo que nos llama la atención aquí es el abismo; la palabra hebrea *tehom* evoca evidentemente a la diosa babilonia Tiamat [8]. Al principio, según el poema babilo-

[8] Véase *Enuma elish,* poema de la celebración del año nuevo en Babilonia.

nio de la creación, no existía más que la inmensidad inmóvil de las aguas primordiales en donde se confundían las *aguas dulces* de Apsu con las *Aguas amargas de* su esposa Tiamat.

El nacimiento de los dioses jóvenes molestaría a Apsu, que decidió exterminarlos, pero el dios Ea se le adelantó y lo encarceló. Entonces Tiamat, moderada hasta entonces, decidió vengar a su esposo y creó las terribles *serpientes*, unos *monstruos* entre los que estaba Lahamu, que no es sino el Leviatán bíblico.

Los dioses intentaron refrenar a Tiamat, pero todos la temían; fue entonces cuando Marduk, el más joven pero el más listo, se encargó de emprender el combate, revestido de la divinidad suprema. Partió, con el arco y el relámpago en la mano, provisto de una red para apresar a Tiamat; tomó las riendas de los cuatro vientos y se llevó sobre todo su arma más poderosa, *el diluvio*.

Durante el combate, Tiamat se tragó los vientos y se infló. Entonces Marduk la partió en dos; con una mitad de su cuerpo, forjó los cielos y puso guardias para impedir que salieran las aguas; con la otra mitad, hizo la tierra.

Esta idea del abismo preexistente aparece en todas las civilizaciones. Hemos visto cómo en Egipto el sol nacía del agua; incluso Tebas, la gran ciudad, saldrá del agua. En China vimos igualmente cómo el buen Yu tenía que dominar las aguas para que el mundo fuera posible para el hombre. Pero ya los acadios, antepasados de los babilonios, habían escrito:

> La santa casa, morada de los dioses,
> en un santo lugar aún no se había edificado.
> No había surgido caña alguna, no había brotado árbol alguno,
> ningún fundamento estaba asentado, ninguna ciudad edificada.
> Todo el país era mar,
> y lo que había en el mar había sido tragado.

Así, pues, una sola constatación: Israel hacía suya la concepción mítica de toda la humanidad de que al comienzo existía el mar; pero Israel dice esto sin ninguna especulación. Se trata de un hecho constatado sobre el que Dios va a intervenir, ese Dios que no tiene nada que ver con el caos primitivo, un caos que no ha surgido de él. Al contrario, toda la fe de Israel celebrará al Señor como a aquel que domina las aguas (Sal 29,1-3), que las hace temblar (Sal 77,17). ¿Y cómo no evocar al Señor que abre el mar o que camina sobre las aguas?

¿Éxodo?

- *El soplo de Dios se cernía*
  sobre la superficie de las aguas

Recordemos cómo en Egipto había sido creado el dios Shu, dios de la atmósfera, que tenía la función de separar el cielo y la tierra, una función idéntica a la que se le atribuye al dios Enlil en la mitología de Sumer.

En Babilonia hemos evocado igualmente el papel de los vientos que obligan a hincharse a Tiamat y permiten de esta forma que Marduk pueda cortar a Tiamat en dos partes, la bóveda de los cielos y la tierra.

También en Egipto, en las paredes del templo de Edfu, se nos dice que, después de haber recogido un montón de cañas de en medio de las aguas originales,

> el dios se cernía por encima de ellas,
> su soplo llegó hasta ellas
> y les dijo: ¡Que haya sol aquí!

Después de esta comparación, no hemos de extrañarnos de encontrar en labios del salmista esta afirmación: «Los ídolos no tienen el más pequeño aliento en su boca» (Sal 135,17). Del mismo modo, Jeremías, después de exaltar al creador, habla de la confusión de los fundidores de ídolos que no pueden poner en ellos ningún aliento (Jr 10,14).

Al contrario, en el relato del Exodo se nos dice: «Por el aliento de tus narices, las aguas se arremolinaron, las olas se alzaron como un dique, los abismos cuajaron en el corazón del mar» (Ex 15,8).

El aliento de Dios en Gn 1 no es más que un soplo, sin cólera, pero su venida anuncia que Dios va a intervenir; prepara y anuncia la palabra creadora. En Babilonia eran necesarias seis generaciones para que apareciese el dios capaz de emprender con sus vientos la buena creación. Aquí, desde el comienzo, el soplo de Dios sin amenazas, sin terror alguno, anuncia que va a abrirse el primer día. El soplo de Dios precede a la obra de los siete días y manifiesta que ya antes del «comienzo» existe un proyecto divino.

Gn 1,3

- *Y dijo Dios*

Por primera vez nos encontramos con esta expresión que aparecerá diez veces en nuestro poema. La creación no es generación, sino llamada, vocación. Dios llama a las cosas al ser. «El silencio que precedía subraya el milagro de la palabra que ahora resuena» [9].

Estamos aquí muy lejos de aquel himno egipcio en el que vemos al dios escupiendo sus criaturas. Pero la creación por la palabra es sin embargo un tema muy conocido; en el relato de la creación de Tebas nos encontramos ya con esta afirmación referente al sol:

> Púsose a *hablar* en medio del silencio,
> abrió los ojos de los hombres e hizo que vieran.
> Púsose a gritar; la tierra estaba inerte,
> su grito se hizo oír: todavía no se había escuchado nada.

[9] Cf. P. Gisel, *o.c.*, *70*.

En el templo de Edfu, también el dios llamaba al suelo a la existencia. Esta concepción de un dios que crea por la palabra se encuentra en la otra extremidad del mundo, en Polinesia:

Io dijo que las aguas se separaran,
que los cielos se formaran,
que la tierra apareciese.

Si Israel mezcla su voz con las de las otras civilizaciones, «Dios habla» es aquí una afirmación que se repite por diez veces y que irá marcando todos los libros de la biblia [10]. La creación es vocación. Dios llama a la existencia como llamará a un pueblo, a un rey, a un profeta.

«Dijo Dios» es el comienzo de una historia que no puede cesar. Desde el comienzo de nuestra historia, Dios habla; la vida existe por llamada suya y sigue estando bajo su voz.

La creación no es emanación de Dios, descendencia de Dios; está delante de él, llamada por su palabra. Por tanto, siempre habrá una enorme distancia entre Dios y su creación; su relación se situará en el nivel de la palabra, hasta el evangelio de Juan. La lucha de la palabra por la luz es una lucha continua a través de toda la historia. La última de sus formas se encuentra en Jesús, palabra de Dios encarnada para que la luz rechace definitivamente las tinieblas.

- *Dijo Dios: «¡Que la luz sea!»*

Primera evidencia en lo que a nosotros nos interesa: la luz no es Dios, la luz es criatura de Dios. O, afinando más aún la observación, la luz es mucho antes que el sol, que sólo será creado en el cuarto día.

Ya el abismo, la terrible Tiamat, el caos original, no era más que una cosa delante de Dios; lo mismo pasa con la luz. Lo más terrorífico y lo más hermoso no son para el Dios de Israel más que unos objetos: no se les concede sacralidad alguna.

Tampoco aquí Israel está solo. El pensamiento más próximo es el del mazdeísmo:

Aquel que es el Primero pensó:
¡Que los espacios bienaventurados se llenen de luz!
El creó la justicia por la que sostiene el buen pensamiento
(Yasna 31,7).

¿Cómo no percibir la proximidad del pensamiento de Isaías:

[10] Véase con cuánta insistencia el targum añade a lo largo del capítulo: «La palabra del Señor dijo».

«Yo soy el Señor y no hay ningún otro.
Yo hago la dicha y creo la desgracia;
yo, el Señor, soy el que hace todo esto.»
(Is 45,7).

Sin embargo, entre el Gn 1 e Is 45 observamos una considerable diferencia. Isaías llega a atribuir a Dios la creación de las tinieblas y del mal; ningún profeta ha ido tan lejos. Vemos que el pensamiento del redactor sacerdotal de Gn 1 sigue atrasado respecto a esta afirmación del monoteísmo absoluto, afirmación que encuentra su correspondencia en el pensamiento mazdeano en donde se adora al Unico que se manifiesta por dos espíritus gemelos, el Mejor y el Malo, que se unen para crear la vida y la no-vida (Yasna 30).

Gn 1,4

- *Vio Dios que la luz era buena*

Jamás se había situado así a la luz como un objeto delante de Dios, un objeto que Dios ve como juez. Ordinariamente se rendía culto a la luz identificada con Dios como en Egipto, o bien a la luz como cualidad misma de Dios (cf. el Sal 104, que pudo ser una transcripción del himno egipcio a Atón, el disco solar).

Dios vio que la luz era buena (cf. Sal 104,31). La primera obra realizada por Dios le satisface; es la primera de las siete consideraciones: «y vio Dios que aquello era bueno».

- *Dios separó la luz de la tiniebla*

La creación de la luz se hace por *separación* [11]; es éste un tema que aparece en los diversos mitos. Es preciso separar la tierra del cielo, las aguas dulces de las amargas.

Si el tema de la separación nos recuerda todos los mitos que ya hemos evocado, ¿se tratará para el Génesis de un tema principal? Los tres primeros días de nuestro poema son días de separación. Pero, por encima de ello, ¿no explica acaso el relato cómo poco a poco el pueblo de Israel se va separando del conjunto de las naciones?

¿No habrá también una separación entre el linaje de Caín, marcado por el signo de la maldición y por sus cualidades industriales, y el linaje de Set que sucede a Abel?

¿No es acaso el diluvio una obra de separación entre todas las generaciones perdidas por sus pecados y la descendencia de Noé? ¿No se reproducirá luego esta

[11] Cf. P. Beauchamp, *Création et séparation*. DDB, Paris 1969; K. Barth, *Dogmatique*, vol. 10, 1960.

separación entre los hijos de Noé? Finalmente, el relato de la torre de Babel, con que se cierran los once primeros capítulos, ¿no ilustra el intento de los hombres de poner fin a sus «separaciones» creando un modelo totalitario en donde sólo exista una lengua, una ideología? [12].

Pero conviene observar uno de los silencios del relato: Dios proclama que la luz es buena, pero no pronuncia ningún juicio sobre las tinieblas. El silencio da a entender que las tinieblas conservan todavía para el hombre un lado trágico. La sombra sigue siendo ese tiempo en que la luz parece como si hubiera sido tragada, el tiempo de los temores oscuros. Desde luego, estamos lejos del mito de Orfeo que debe tocar su cítara todos los días hasta que despierte el sol, pero el temor primitivo a la noche no ha sido eliminado todavía. Sigue siendo un misterio, sin que se nos diga nada de su origen.

Sólo Isaías se atreverá a decir: «las tinieblas son creación de Dios». Job da a entender que Dios conoce perfectamente dónde se alojan tanto las tinieblas como la luz (Job 38,19-20).

Gn 1,5

- *Llamó Dios a la luz día y a la tiniebla noche*

Si el relato no nos dice nada de los oscuros orígenes de las tinieblas, afirma por el contrario el acto soberano de Dios que *da nombre* tanto al día como a la noche. Dios es rey y asigna sus funciones a la luz y a las tinieblas; les fija unos cometidos de los que no pueden salir, pues no son más que criaturas suyas. Estamos aquí muy lejos de las representaciones míticas que temblaban ante la posibilidad de que se detuviera alguna vez ese ciclo día-noche, de que las tinieblas lograsen alguna vez imponerse a la luz. La alternancia del día con la noche ha sido decidida soberanamente por Dios.

La separación en el relato bíblico, si es verdad que expresa una ruptura con un orden precedente, no se lleva a cabo mediante un combate de éxito dudoso; la separación es un gesto soberano de Dios que nada ni nadie puede discutir.

A la separación se añade un segundo motivo de la creación, a saber, la nominación que sólo el soberano puede realizar. Tampoco este tema es exclusivo de Israel; el poema *Enuma elish* comenzaba por estas palabras:

> Cuando allá arriba los cielos no habían sido aún *nombrados,*
> cuando abajo la tierra no tenía todavía nombre...

- *Hubo una tarde, hubo una mañana*

Este estribillo indica que los hombres de aquel tiempo tenían aún un calendario lunar. Los días comenzaban con la aparición de la luna. Por otra parte, debemos a estos calendarios lunares la semana de siete días; la semana es la cuarta parte del mes lunar de 28 días.

[12] Véase la explicación de Gn 11 en p. 137s.

Segundo día: el firmamento

(Gn 1,6-8)

- *Dijo Dios: «Que haya un firmamento en medio de las aguas y que separe las aguas de las aguas»*

El relato babilonio presenta a Marduk cortando en dos trozos a Tiamat; con uno de ellos hace el firmamento. También en Egipto el dios Shu separaba el cielo de la tierra.

Esta idea de que el cielo es una separación entre las aguas de arriba y las de abajo se encuentra en otras civilizaciones: ya hemos hablado del buen Yu en China, que tuvo que poner un dique a las aguas que habían llegado hasta el cielo. Se imagina el cielo como una superficie metálica o como un enorme espejo provisto de agujeros que es posible abrir para que Dios haga caer desde arriba la lluvia o su arma terrible: el diluvio (Job 37,18; Ez 1,22; Gn 7,11).

Esta idea del Señor que hace el cielo y la tierra y que acumula las aguas torrenciales en el cielo es un tema de Jeremías contra los ídolos que carecen de aliento (~~10,11-16~~). 10, 12-13

Hemos de constatar que en este segundo día, si es verdad que reaparecen los temas de la separación y de la nominación, se dice que Dios *hace*. Aparece aquí como el artífice que va modelando a golpes de martillo la bóveda celestial. No la llama al ser, sino que la fabrica y no pronuncia ningún juicio sobre esta obra, al menos de momento.

Tercer día: tierra firme y vegetación

(Gn 1,9-13)

Gn 1,9-10

- *Dijo Dios: «Que las aguas de debajo del cielo se junten en un solo lugar y que aparezca la tierra firme»*

Recordemos el poema babilonio en el que Marduk envuelve a Tiamat, el abismo primitivo, en sus redes. A diferencia del poema babilonio, aquí no hay rasgo alguno del combate tan violento que enfrentó a Marduk con Tiamat: Dios obra sólo con su palabra.

Este enorme temor de todos los pueblos de entonces, el océano invasor, se ve mantenido dentro de unos límites concretos, por orden de Dios. Encontraremos esta gran afirmación en Job 38,8, en donde el tema mítico aparece con mucha mayor claridad: «Alguien ha encerrado el mar tras una doble puerta, cuando salía borbotando del seno materno». O también en el Sal 33,6-7:

Con su palabra el Señor hizo los cielos
y todos sus ejércitos con el soplo de su boca.
Embalsa y pone un dique a las aguas del mar,
en depósitos encierra a los océanos.

El interés de este salmo consiste sobre todo en su insistencia en la creación por la palabra, señalándonos cómo *la palabra y el soplo de Dios* se apelan mutuamente.

No sólo Dios ha encerrado las aguas, sino que en adelante son las aguas las que temen a Dios: «Las aguas te han visto, Dios; las aguas te han visto; temblaban y hasta el abismo se estremecía» (Sal 77,17), lo cual recuerda el paso del mar. Israel lo confiesa agradecido: «Tú les has impuesto un límite infranqueable; no volverán a cubrir la tierra» (Sal 104,9).

Una vez recogidas las aguas, aparece el suelo firme. Lo sólido nace siempre de las aguas; en Babilonia hemos visto cómo el vientre de Tiamat, la diosa de las aguas amargas, formaba el suelo. El suelo apareció en Egipto cuando las cañas reunidas permitieron que apareciese una isla en medio del río; así es como nació Tebas sobre la colina primordial que brotó de las aguas originales, lo mismo que Heliópolis. Hemos visto que una inscripción en este mismo sentido se encontraba en el templo de Edfu.

Este mismo poema de la aparición de la primera tierra fue recogido por los babilonios para cantar a la más antigua de las ciudades, Eridu y, en su centro, al más venerable de los templos, el Esagila:

La casa santa, morada de los dioses,
no se había edificado aún en un lugar sagrado;
no había surgido caña alguna, no había brotado árbol alguno,
ningún fundamento se había puesto, ninguna ciudad edificada.
Todo el país era mar,
y lo que había en el mar estaba tragado por él.
Entonces se edificó Eridu y se construyó el Esagila,
el Esagila, donde Marduk habita en medio del océano.
Marduk en la superficie de las aguas entrelazó cañas,
creó polvo y embadurnó el cañizo.

El poema bíblico se muestra mucho más sobrio. Dios crea por su palabra y luego da nombre a la tierra y al mar; son posesiones suyas a las que da órdenes. Dios ve lo que acaba de hacer y una vez más pronuncia su juicio sobre su obra. Es la segunda buena creación, después de la de la luz.

La vegetación y los árboles

«Dijo Dios: 'Que la tierra se cubra de verdor, de hierba que tenga una semilla fecunda, de árboles frutales que según su especie den en la tierra frutos que tengan ellos mismos su semilla'. Y así se hizo. La tierra produjo verdor, hierba que tiene semilla fecunda según su especie, árboles que dan frutos que tienen ellos mismos su semilla según su especie. Vio Dios que aquello era bueno. Hubo una tarde, hubo una mañana: tercer día».

La obra del tercer día no está acabada; es menester que la tierra produzca vegetación y árboles. Esta vez la creación, si tiene como origen la palabra de Dios, se hace por engendramiento. La tierra misma debe producir vegetación y árboles.

Estamos aquí muy lejos del matrimonio primordial entre el cielo y la tierra para dar origen a todas las criaturas, incluidos los dioses. Muy lejos también de aquel himno de Homero: «Cantaré a la tierra, madre universal de bases sólidas, antepasado venerable que alimenta en su suelo todo cuanto existe. A ti es a quien pertenece dar la vida a los mortales y recogerla de ellos. ¡Dichoso aquel a quien tú honras con tu benevolencia!».

Pero ya Pausanias cantaba este himno cuando decía en su ancianidad: «Zeus ha sido, es y será. ¡Oh, gran Zeus! ¡Por tu ayuda la tierra nos da frutos. Madre la llamamos con justo título!». En este segundo texto, la divinidad de la tierra es tan sólo relativa.

La mayor parte de las civilizaciones han adorado a la tierra como la diosa madre, la que da la vida. Israel se aparta decididamente de esta idea: la tierra no es más que una criatura que obedece las órdenes del creador.

Los profetas no dejaron de combatir contra todos los cultos naturistas que querían coexistir o suplantar el culto del único Señor que habla. Sabemos que en Israel seguían ofreciendo todavía sacrificios bajo las encinas, los chopos, los terebintos, ya que su sombra era agradable (Os 4,13), a pesar de la palabra del Señor que había ordenado destruir todos estos lugares sagrados de los cananeos (Dt 12,2). Pero por mucho que tronaban los profetas, estos cultos prosiguieron: Israel se prostituía (Jr 2,20; Ez 20,28-29).

El gran rival del Dios de Israel era Baal, el propietario, el dios de la lluvia en primavera que viene a regar la tierra sedienta, que parece sumergirse en ella y morir, pero para renacer bajo la forma de vegetación. El y su diosa paredra, Aserá, fueron adorados a lo largo de toda la historia de Israel. Baal, el que cabalga sobre las nubes (cf. Sal 68,5), el que se asienta sobre la montaña como en un trono, tiene en su mano siete rayos y ocho haces de truenos; su cabeza llega hasta la bóveda del cielo, que entonces desborda y cubre su frente de rocío. Mora en el monte Safón, que puede traducirse «la nube tenebrosa». Se le representa a menudo como un toro joven, signo de fuerza y de fecundidad.

Aquí estamos lejos de esta exuberancia mítica. La tierra produce árboles y hierba naturalmente; lo hace porque Dios, y sólo él, lo ha ordenado. Y Dios ve que esto es bueno: un juicio sobrio, como los anteriores. Este estribillo aparece dos veces para el día tercero.

Cuarto día: lumbreras

(Gn 1,14-19)

«Dijo Dios»: 'Que haya lumbreras en el firmamento del cielo para separar el día de la noche; que sirvan de signos para las fiestas y para los días y los años, y que sirvan de lumbreras en el firmamento del cielo para iluminar la tierra'. Y así se hizo. Dios hizo las dos lumbreras grandes, la lumbrera mayor para presidir el día y la lumbrera menor para presidir la noche, y las estrellas. Dios las colocó en el firmamento del cielo para iluminar la tierra, para presidir el día y la noche y para separar la luz de la tiniebla. Dios vio que esto era bueno. Hubo una tarde, hubo una mañana: día cuarto».

Dijo Dios: «Que haya lumbreras en el firmamento del cielo»

Hemos llegado al *centro del relato.* Es la quinta vez que se nos dice: «Dijo Dios». Con el día cuarto tenemos una repetición del día primero: separación de las tinieblas y de la luz; una repetición del día segundo: el firmamento del cielo es ocupado por los astros. Ya hemos hablado del carácter extraordinario de la creación de los astros que se sitúa en el día cuarto: el sol, la luna, las estrellas no son ya los primeros; no son ya dioses, sino tan sólo lumbreras; han quedado reducidos a un papel meramente decorativo.

- *El sol*

Estamos en el extremo opuesto al culto egipcio en el que progresivamente los dioses fueron desapareciendo en beneficio tan sólo del sol. La tentativa monoteísta de Akenatón se realizó en torno al culto del sol:

> Tú apareces perfecto en el horizonte del cielo,
> disco viviente que estás en el origen de la vida
> (*Himno a Atón*).

O también:

> ¡Honor a ti, Ra, tú el único que haces cuanto hay,
> padre de los padres de todos los dioses,
> que has levantado el cielo y abajado la tierra!
> ¡Creador de los seres, jefe soberano de los dioses!
> Adoramos tu poder
> (*Papiro de Bulaq,* siglo XIV a.C.).

Es verdad que en Babilonia el sol no era más que una divinidad de segundo plano. No era más que el dios de los oráculos, el que hacía vivir a los muertos, el dios de la justicia: pero esto no pasaba de ser una tarea muy modesta.

El triunfo de Marduk relegará al sol a un lugar más modesto todavía:

> Después de asignar a Samas la cuenta de los días,
> después de fijar las guardias de la noche y el día...
> (*Enuma elish,* tablilla V).

Como en el poema bíblico, Marduk impone órdenes al sol, cuya función consiste solamente en ir contando los días. Muy pronto se descubrió que sólo el sol permitía contar los días del año. Por eso mismo, cuando volvieron del destierro, los judíos pensaron en un nuevo calendario solar, calendario que comenzaba precisamente el «cuarto día», concretamente en Qumrán [13].

En Babilonia, como en Egipto, se intentó alguna vez tener solamente un dios: ese dios no es sin embargo el sol, sino Marduk. Pero entonces se dirá que Samas es Marduk en lo relativo a la justicia. Se identificó el sol con Marduk en beneficio de Marduk, pero el sol no es más que una simple lámpara.

- *La luna*

La luna, otra gran divinidad, recibe un trato similar al del sol. Preside la noche y, junto con el sol, sirve de señal para las fiestas. Debido a su ciclo, la luna ha sido siempre el astro de los ritmos de la vida y por este hecho está ligada a los ciclos de la vegetación, como al ciclo femenino y al de las aguas.

Las aguas están sometidas a las mareas y a las estaciones; por eso se cantará en Babilonia: «Cuando tú bogas sobre las aguas, semejante a una barca, el puro río Eufrates se sacia de agua». El diluvio tiene lugar durante los tres días de ausencia lunar.

Todavía hoy los campesinos suelen plantar en la luna nueva; esta costumbre se remonta a las civilizaciones más antiguas en donde todas las diosas de la fecundidad estaban vinculadas a la luna. Así, en Babilonia, Sin es el creador de la hierba.

Igualmente, los cuernos de los bovinos han estado siempre relacionados con los crecientes de la luna; desde los tiempos más remotos, las diosas madres son designadas por el creciente lunar. En muchas civilizaciones, la luna es considerada como el primer esposo de las mujeres que quedan encintas por ella. Y en la exégesis rabínica se relacionará la menstruación con el trato de Eva con la serpiente en el paraíso, siendo la serpiente símbolo y presencia de la luna.

De todas estas cosas tan evidentes para los pueblos de entonces, no se dice nada en el texto bíblico.

- *Las estrellas*

Si todavía es posible mayor sobriedad, tan sólo una palabra sirve para hablar de las estrellas. Pues bien, la principal divinidad del panteón asirio-babilonio es Istar, representada como una estrella de ocho puntas, identificada con el planeta

[13] Cf. A. Jaubert, *La date de la Cène.* Calendrier biblique et liturgie chrétienne. Gabalda, Paris 1957.

Venus. Las alabanzas a Istar aparecen en numerosos poemas, sobre todo en el de Agusaya que comienza de este modo:

Quiero glorificar a la muy grande,
a la heroica entre los dioses,
la hija mayor de Ningal.
Quiero ensalzar su poder,
Istar la muy grande,
la heroica entre los dioses...

O también en este himno del siglo XVII a.C.:

Cantad a la diosa, a la más augusta de las diosas;
que sea venerada la soberana de los pueblos.
Istar, que es toda alegría, está vestida de amor,
llena de encantos y de placer.

¡La diosa! Junto a ella está el consejo.
Tiene en sus manos las suertes de todas las cosas.
De su mirada nacen la alegría,
el afán de vivir, la majestad,
la fuerza creadora de la mujer y del hombre.

¿Quién puede igualarla en grandeza?
Poderosos, sublimes, espléndidos son sus decretos.
¿Quién puede igualar a Istar en grandeza?

Ella ocupa entre los dioses un lugar eminente;
su palabra está llena de peso, más poderosa que la de ellos.
Ella es su reina; de ella reciben los dioses sus órdenes.
Todos, ante ella, se mantienen arrodillados.
Su esplandor a ella se lo deben.
Hombres y mujeres la reverencian.

Muchos de los rasgos de Istar los encontramos en la diosa cananea Anat, esposa de Baal, diosa del amor y de la fecundidad. Esta diosa guerrera se enfrenta con Mot, que se ha tragado a su esposo, permitiendo de este modo que vuelva la vegetación. Uno de sus atributos son los cuernos de la vaca rodeando al disco solar.

Con el nombre de Astarté, nombre fenicio, esta diosa se introdujo en el panteón semita en tiempos de Salomón. Por eso se dio esta ley en Israel: «No levantar los ojos al cielo, no mirar al sol, la luna, las estellas, todo el ejército de los cielos, ni dejarse arrastrar a postrarse ante ellos» (Dt 4,19). Pero, como sabemos muy bien, las leyes se dan precisamente cuando el delito es corriente. Salomón, debido a sus numerosas alianzas, tenía que construir en Jerusalén altozanos para todos los dioses del Próximo Oriente (cf.1 Re 11,7). También Manasés erigió altares a Baal, un cipo sagrado en honor de Astarté y se postró ante los ejércitos del cielo (2 Re 21,3-5). Josías intentó acabar con todos estos altozanos sagrados de Baal, del sol, de la luna y de las constelaciones (2 Re 23,5). Pero su culto continuó. Jeremías truena contra estas prácticas (Jr 8,2); habla en nombre del Señor: «No sigáis las costumbres de las naciones. No os dejéis seducir por los signos del cielo» (10,2). Pero sabe muy bien que hay mucha gente que adora a la «reina del cielo» (Jr 7,18; 44,17).

Durante el destierro de Babilonia, Isaías podrá burlarse de los que consultan a los cielos, a las estrellas, que dan a conocer cada luna nueva lo que va a suceder.

Estas breves evocaciones nos muestran hasta qué punto el poema de la creación es un resumen de toda la fe de Israel, *una visión sacerdotal* que quiere creer que la enseñanza que dan los sacerdotes es aceptada por todos. La historia nos muestra que todavía hoy es posible dar esta misma enseñanza. Pero ¿la seguirán todos?

El juicio que se pronuncia sobre esta creación de las lumbreras del cielo es positivo. Dios vio que aquello era bueno. E Israel cantará lo que ha hecho la palabra de Dios:

Los cielos narran la gloria de Dios,
el firmamento proclama la obra de sus manos;
el día al día transmite su relato,
la noche se la comunica a la noche.
No es un relato, no son palabras,
su voz no se puede oír.
Allí abajo Dios levantó una tienda para el sol:
es como un esposo que sale de su tálamo,
un campeón dichoso de emprender su carrera
(Sal 19)

Es inútil subrayar hasta qué punto este salmo ha acudido a las mitologías vecinas, especialmente a las del culto al sol presentado como un joven atleta que se ha casado con la diosa Aya. Pero el salmista indica poco después que este lenguaje de los astros no puede comunicarse a los hombres: el sol no es más que una criatura. El mejor cántico judío sobre este tema del sol, de la luna, de las estrellas, es el capítulo 43 del libro del Sirácida.

En este texto se indica que las fiestas se calculan por la luna, sobre todo la de pascua y la de los tabernáculos, que comienzan en plenilunio (Lv 23,5.34) [14]. La *luna* determina también los meses. Su nombre se utiliza para decir en hebreo «mes». Más tarde se cambiará de palabra y, para decir mes, se utilizará una palabra que significa *nuevo*. Pero, una vez más, el mes tiene su origen en su nacimiento, la *luna nueva*.

Conclusión sobre el cuarto día

El cuarto día ocupa un lugar especial en nuestro texto. Con el cuarto día se dice la *quinta* de las diez palabras de Dios. La cuenta de las palabras hebreas da 207 palabras para los cuatro primeros días y 206 para los dos siguientes.

[14] El targum indica: «que sirvan de señales para el tiempo de las fiestas, para hacer por medio de ellos el cálculo de los días y santificar los comienzos de los meses y los comienzos de los años, las intercalaciones de los años, los solsticios, la luna nueva y los ciclos solares».

Nuestro himno tiene dos polos, el cielo y la tierra; dos polos que se indican al comienzo y al final del relato. Pues bien, con el cuarto día queda acabado todo lo que se refiere al cielo y pasamos a la tierra.

El cuarto día responde al primero. El primer día, Dios separaba la luz de las tinieblas; el cuarto, crea las lumbreras para separar el día de la noche. Los astros no hacen más que remitir a la luz del primer día; no son más que espejos de aquélla. Desde luego, la luna había sido tratada como lumbrera en Ugarit en el himno a Nikkal, así como el sol en el cántico de Baal y Anat, pero el redactor sistematiza: el sol y la luna no son más que reflejos de la luz divina.

El cuarto día responde al primero y anuncia el último. En efecto, los astros van a permitir determinar las fiestas y muy especialmente los sábados. El cuarto día legitima la división del tiempo, establece el calendario que, para los judíos, será de una importancia capital. Daniel (7,25) declara que es anatema el que se atreva a cambiar el calendario y las fiestas. Más tarde, los esenios afirmarán que el juicio final recaerá sobre el respeto al calendario.

Pues bien, paradójicamente, en Israel entrarán en competencia dos calendarios. Está el calendario que comienza en otoño y que tiene como primer día el domingo, calendario que está ligado al relato de la creación, calendario lunar, el más antiguo sin duda alguna.

Pero hay además un segundo calendario, que aparece posteriormente, que tomará como primer día el miércoles, nuestro cuarto día. Día que comienza evidentemente el martes por la tarde, es decir, el día más alejado del sábado. Entre los esenios, todas las fiestas, especialmente la pascua y los tabernáculos, caerán el martes por la tarde para que no se profane el sábado. Este segundo calendario comienza en primavera y, según los rabinos, habría sido escogido, no en recuerdo de la creación, sino en referencia con la liberación de Egipto. Efectivamente, conocemos esta doble explicación del sábado, una ligada a la creación y otra a la salida de Egipto.

Si el primer calendario fue lunar, presentaba graves lagunas, ya que tan sólo aproximadamente coincidía con el calendario solar, que fue el que ulteriormente se impuso.

Al poner en el centro del relato el día cuarto, insistiendo en su redundancia con el primer día y en su apelación al último día, el redactor de Gn 1 quiere legitimar los dos calendarios. No los opone, sino que los une.

Día quinto: animales pequeños y grandes

(Gn 1,20-23)

«Dijo Dios: 'Que las aguas bullan de bichos vivientes y que el ave vuele por encima de la tierra frente al firmamento del cielo'. Dios creó los grandes monstruos marinos, todos los seres que viven y se mueven según su especie, con que bulleron las aguas, y toda ave alada según su especie. Vio Dios que aquello era bueno. Dios los bendijo diciendo: 'Sed fecundos y prolíficos, llenad las aguas en los mares, y que el ave prolifere en la tierra'. Hubo una tarde, hubo una mañana: día quinto».

Seres vivos

Como los cuatro días anteriores, este quinto día se abre con la afirmación: «Dijo Dios». La vida de los seres comienza en las aguas. Los apologetas han querido ver aquí una prueba irrefutable de la inspiración bíblica: ¿cómo podía saberse en aquella época que los seres más antiguos fueron sin duda los seres marinos, seguidos de las aves?

En el pensamiento mítico, las aguas del caos son el lugar de donde brotó toda vida, y esto en civilizaciones tan alejadas entre sí como pueden serlo las de Egipto o Babilonia, las de la India o China. Las aguas preceden a toda vida, sostienen todas las creaciones, incluidos los dioses. Las aguas estaban siempre ligadas a la luna en el culto de la fertilidad [15].

La vida se encuentra concentrada en las aguas; por tanto, es normal ver cómo va apareciendo realmente en los peces, en los animales acuáticos y en los monstruos marinos.

Ya hemos visto cómo de las aguas brotaron las primeras cañas y de esas cañas la primera tierra firme; también en las cañas es donde se esconden los pájaros. Los peces y las aves están de este modo íntimamente ligados a las aguas primitivas.

Por segunda vez, el texto utiliza el verbo *bará*, crear. La primera creación es la de la luz; la segunda, la de los seres vivos. Hay que observar que el hebreo dice: *vivientes animados*; no existe alma sin cuerpo, ni cuerpo sin alma; o más exactamente, para seguir cerca del hebreo, no hay viviente sin *soplo*. La palabra *psyché*, traducida en latín por *anima*, entró a través de las traducciones griegas, pero para el hebreo esta palabra no se refiere más que a la facultad de respirar.

Monstruos marinos

Los monstruos marinos son los primeros seres vivos creados. Habíamos dicho que toda creación pertenecía al orden de lo sorprendente, de lo excepcional, del acontecimiento; es irrupción de la vida; lo asombroso aquí es la creación de los monstruos marinos [16].

En el mito babilonio, el monstruo marino es creado más bien por el abismo:

---

[15] Cf. p. 18.

[16] Según el *Targum de Jonatán*, hay dos monstruos: «Leviatán y su compañera que están destinados para el día de la consolación». Según el *Apocalipsis de Baruc* (29,4), servirán de alimento a los que sobrevivan en los tiempos mesiánicos.

La madre de Hubur, que crea toda forma,
hizo además armas irresistibles;
dio a luz serpientes gigantescas,
de dientes afilados, de mandíbulas impías;
llenó su cuerpo de veneno, en vez de sangre;
vistió de horror dragones furiosos,
los cargó de esplendor y los hizo semejantes a los dioses.
¡Que el que los vea se desmaye de espanto!
Hizo surgir la hidra, el dragón salvaje y a Lahamu.

Ese monstruo sería vencido finalmente por Marduk, que se convirtió así en el héroe, en el primero de los dioses. Lo mismo ocurre entre los hititas, entre los que el dios de la tempestad tiene que luchar contra el dragón. En un primer tiempo es vencido, pero astutamente su esposa emborracha al dragón, y el dios tempestad consigue matar al dragón. Este mismo mito aparece en Grecia, en donde Zeus tiene que vencer al dragón Tifón.

En todas las ocasiones, el dragón es un ser hostil, una fuerza oscura del caos primitivo, fuerza contraria al dios organizador. Israel afirma, por el contrario, que estos *monstruos marinos no son más que criaturas de Dios,* que no presentan ya ningún carácter catastrófico. Nuestro texto recuerda el salmo 104:

Ahí está el mar, grande e inmenso por todos lados,
en donde bullen innumerables
animales pequeños y grandes.
Por allí van y vienen los barcos
y el Leviatán que formaste para jugar con él
(Sal 104,25-26).

La biblia recuerda sin embargo el antiguo combate mítico, concretamente el de Baal contra Mot en Ugarit:

Cuando golpees a Lotán, la serpiente huidiza,
cuando destruyas a la serpiente tortuosa,
Saliyat, la de siete cabezas,
cuando los cielos se inflamen...

Efectivamente, leemos en el Sal 74,12-14:

Tú, Dios, sin embargo, mi rey desde el comienzo...
Tú domeñaste al mar con tu fuerza,
aplastando la cabeza de los dragones sobre las aguas,
machacaste las cabezas de Leviatán...

El mismo eco resuena también en Is 27,1; 51,9-10, pero con la esperanza de que el Señor intervendrá como lo hizo entonces:

¡Despierta, despierta, revístete de poder,
brazo del Señor!
¡Despierta como en los días pasados,
en las generaciones de antaño!

¿No fuiste tú el que cortó en pedazos al tempestuoso,
el que atravesó al dragón?
¿No fuiste tú el que devastó el mar,
las aguas del abismo gigantesco?...
(Is 51,9)

Al monstruo se le designa a veces con el nombre de Rajab (Sal 87,4), que es también el nombre de Egipto (Is 30,7), al que aplasta el Señor (Sal 89,10-11). También se le llama Behemot (Job 40,15-24).

La biblia es rica en alusiones a los monstruos marinos, acordándose de los relatos míticos de combates de los dioses contra el dragón, pero en el relato *sacerdotal* la fe de los sacerdotes se expresa con una enorme confianza. No hay nada que temer del mar ni de los monstruos que contiene. Los monstruos son criaturas de Dios. Más tarde, la literatura apocalíptica llegará hacer de ellos una reserva para los tiempos mesiánicos, un alimento escatológico.

Bendición de todos los seres vivos

El quinto día termina con la bendición de todos los vivientes, invitándoles a crecer y a multiplicarse.

Día sexto: el hombre

(Gn 1,24-31)

«Dijo Dios: 'Que la tierra produzca seres vivos según su especie, animales pequeños y bestias salvajes según su especie'. Y así se hizo. Dios hizo las bestias salvajes según su especie, los ganados según su especie, y todos los animales pequeños del suelo según su especie. Dios vio que aquello era bueno».

Los animales terrestres

El tercer día, la tierra produjo la vegetación y los árboles frutales; el sexto día, produjo los animales terrestres. O mejor dicho, fue llamada a producirlos: Dios habla y ella produce.

El tercer día, el quinto día, el sexto día aparecen como una especie de estribillo: las hierbas, los árboles frutales, los animales acuáticos, las aves, todos los seres vivos tienen que multiplicarse *según su especie.* Tan sólo el hombre se escapa de esta afirmación.

«(Dios) hace con su creación que, tras el caos primitivo en donde reina lo indiferenciado, venga un orden del mundo marcado por la diferencia. De este

modo, las diversas especies vivas son creadas 'según su especie'» [17]. Esta es la preocupación de los ambientes sacerdotales: no mezclar las cosas: «No aparees ganado tuyo de diversa especie, no siembres en tu campo dos semillas diferentes, no lleves ropa de dos clases de tejido» (Lv 19,19; cf. Dt 22,9-11).

La separación es el acto religioso por excelencia, el acto que permite ordenar el caos y distinguir luego lo puro de lo impuro. «Yo soy el Eterno, vuestro Dios, que os he *separado* de los demás pueblos. Observaréis las distinciones entre aves puras e impuras, a fin de no haceros personas abominables por los animales, las aves, todos los reptiles que os he enseñado a distinguir como impuros. Seréis santos para mí, porque yo soy santo; yo, el Eterno, os he *separado* de los pueblos para que seáis míos» (Lv 20,24-26).

El poema de Gn 1 no establece nunca la distinción entre lo puro y lo impuro; todo ha sido creado por Dios, e incluso el targum insiste: «Todo: las especies puras y las especies impuras». Por el contrario, se subrayan en él las separaciones: luz-tiniebla, aguas de arriba-aguas de abajo, mar-tierra firme, día-noche. Estas separaciones prosiguen en el caso de los seres vivos mediante esta afirmación: «Según su especie».

Como el hombre pertenece al mundo animal, tan sólo al final del sexto día se les ordenará a los seres vivos crecer y multiplicarse según la bendición de Dios.

Si el hombre ocupa un lugar especial respecto a los demás animales, es que la tierra no interviene en su nacimiento: el hombre es sólo respuesta a la palabra de Dios.

Creación del hombre

El hombre aparece el día sexto; es la última de las criaturas, y todo está ya dispuesto para recibirlo. Esta atención de Dios por el hombre había sido ya destacada en Egipto en las *Instrucciones para el rey Merikaré:*

Bien gobernados están los hombres, rebaño de Dios.
El hizo el cielo y la tierra pensando en ellos,
él rechazó al monstruo marino,
él hizo el aliento de vida para sus narices;
salidos de sus miembros, son imágenes suyas.
El brilla en el cielo pensando en ellos,
él hizo para ellos las plantas y los animales,
las aves y los peces para alimentarlos.

La aparición del hombre ha suscitado por todas partes los interrogantes de la humanidad. En Uruk se cuenta: «Cuando el dios An engendró los tiempos de la abundancia, los hombres rompieron como la hierba la superficie del suelo». En

[17] E. Fuchs, *Le désir et la tendresse.* Labor et Fides, Genève 1979, 33.

Uruk, los hombres, lo mismo que los animales (Gn 1,24), son producidos por la tierra.

En Nippur, Enlil crea personalmente al primer hombre fabricándolo con sus manos, como un artesano, tal como lo hace también el dios egipcio Khnum. Esta imagen estará más en consonancia con el relato de Gn 2.

En Eridu, la creación de la humanidad corresponde a una necesidad. *Hay que liberar a los dioses de su carga* e imponérsela al hombre: «Que se degüelle a un dios... Con la carne y la sangre de ese dios, que Nintu mezcle la arcilla, para que el dios mismo y el hombre se encuentren mezclados juntos en la arcilla; así en los tiempos venideros escucharemos los tamboriles; que haya un espíritu salido de la carne de ese dios...».

Acabada la obra, Mami lo comentará: «Me encargasteis una tarea; ya la he acabado. Habéis degollado a un dios con su inteligencia. Yo he suprimido vuestra tarea tan pesada y vuestro duro trabajo; se lo he impuesto al hombre. Habéis transmitido a la humanidad la fatiga: a vosotros os he liberado del yugo y os he dado la libertad» [18].

La diferencia entre este texto y Gn 1 es evidente y podemos comprender mejor así el lugar del hombre. En el mito acadio y en todos los que coinciden con él, la creación del hombre encuentra su sentido en el servicio a los dioses, en su alivio y mantenimiento. Para el autor de Gn 1, *Dios* prepara una escena grandiosa y *se alegra de instalar allí al hombre.* Por tanto, el hombre ocupa un lugar central, pero al mismo tiempo, una vez llegado el día sexto, está totalmente separado del «comienzo».

Este mito volvió a ser utilizado en Babilonia en el ciclo de Marduk, y esta versión nos permite acercarnos a la idea del *pecado original:* «Marduk, escuchando la llamada de los dioses, decidió crear una obra hermosa... Quiero hacer un caudal de sangre, formar un esqueleto y poner en pie un ser humano y que se llame hombre... Quiero crear a ese hombre para que, encargado del servicio a los dioses, éstos estén en paz...».

Ea propone entonces a Marduk una solución: «Que se entregue a uno solo de entre los dioses, que sólo él sea destruido, que el culpable sea entregado para que vivan los demás». Se convoca a los grandes dioses, que designan inmediatamente cuál ha de ser el enemigo de Marduk: «Fue Kingu el que engendró el combate e hizo rebelarse a Tiamat... Se le cortó la sangre y con su sangre Ea creó la humanidad». Así es como nace el hombre mortal y de sangre divina, pero esta sangre divina lo hace culpable de un pecado que le trasciende. Es realmente la víctima inocente del pecado de un dios, es hijo de un dios del mal. Este tema, tan rico para la teología ulterior, está ausente de Gn 1.

Pero la relación con estos mitos nos obliga a dirigir la atención a un curioso plural: «Dijo Dios: *Hagamos* al hombre a nuestra imagen». ¿De dónde viene esta forma plural?

[18] *Epopeya de Atrahasis,* en *Les Religions du Proche Orient,* 29-30.

La primera explicación podría ser que se trata de un *resto mítico*. En los relatos de creación eran numerosos los dioses que intervenían. Aquí, Dios está solo, haciendo lo que hicieron los demás dioses. Estaríamos entonces ante un plural mayestático.

Esta dificultad es tan aparente que los Setenta tradujeron sin más: «Voy a hacer al hombre a mi imagen», preservando de este modo la unicidad de Dios.

Otra interpretación, que debemos a los rabinos, presenta a *Dios* dirigiéndose a su corte [19]. Al estilo de Marduk, Dios interroga no ya a los dioses, sino a los ángeles. Y el midrás desarrolla incluso esta conversación. A la pregunta de Dios: «¿Hacemos un hombre?», los ángeles de amor y de justicia responden afirmativamente: «El hombre será capaz de amor y de justicia». Pero los ángeles de verdad y de paz quieren disuadir a Dios de su proyecto: «El hombre introducirá la mentira y la guerra». Dios, sin embargo, a pesar de la interminable disputa de los dos grupos de ángeles, decide actuar y crear al hombre.

Hay finalmente otra explicación: *Dios* no hablaría consigo mismo, sino que *hablaría ya al hombre*. Porque el ser que va a crear no encontrará su verdadera estatura más que en el diálogo; Dios modela, pero el hombre lo interpelará, y de este diálogo surgirá el hombre verdadero. El hombre no es un ser ya dado, ya hecho, sino que es un devenir.

A nuestra imagen y a nuestra semejanza

Si volvemos a las *Instrucciones para el rey Merikaré* [20], no cabe duda de que los hombres se imaginaron por mucho tiempo que el hombre estaba físicamente hecho a imagen de Dios. El hombre salió de los miembros de Dios.

De esta idea a la de Feuerbach, recogida por toda una filosofía, no hay más que un paso: «Dios es a imagen del hombre». Este es realmente el riesgo de todos los antropomorfismos.

El texto bíblico es mucho más prudente; afirma que el hombre es una de las creaciones de Dios, creación muy próxima a la de los animales. La diferencia entre el hombre y el animal se debe a que Dios va a conversar con el hombre. Dios habla y el hombre escucha. Para el autor bíblico, la definición del hombre gira en torno a esta idea básica: el hombre es en la creación el que dialoga con Dios.

Se ha intentado interpretar, espiritualizar las expresiones «imagen y semejanza». El hombre sería a imagen de Dios gracias a sus facultades de inteligencia, de justicia, de amor, de voluntad, de elevación espiritual. El hombre se distinguiría del reino animal por su individualidad, por su sentido del instrumento, por sus creaciones, por su libre albedrío. Todas estas afirmaciones se basan tan sólo en el

[19] Cf. *Targum de Jonatán:* «Dios dijo a los ángeles que sirven en su presencia, que habían sido creados el segundo día de la creación: 'Hagamos a Adán a nuestra imagen, según nuestra semejanza'».
[20] Cf. p. 36.

narcisismo del hombre y en su desprecio por las demás criaturas. ¡Sin embargo, no sabemos nada de relaciones entre Dios y los animales!

También se ha buscado la explicación de la imagen y de la semejanza refiriéndose a las prácticas reales o imperiales. En efecto, los monarcas hacían levantar en las provincias de su territorio, en donde no residían, estatuas que los representasen, imágenes que atestiguasen su poder. Al estilo de esas estatuas, el hombre representaría en la tierra el poder de Dios.

Esta relación se aplicaría muy bien a la idea que se hacían todos los monarcas de derecho divino, haciéndose adorar por su pueblo como si fueran dios. Pero, en Israel nadie, ni siquiera el rey, será nunca la imagen de Dios. Al contrario, los profetas advertirán al pueblo que no favorezca la tendencia natural de los reyes a querer ser Dios en medio del pueblo.

Podría igualmente señalarse que en Mesopotamia «imagen de Dios» es un título real y que nuestro texto aplica estas palabras no al rey, sino a cualquier hombre.

Volvamos a los términos empleados por el texto hebreo y sobre todo a esa palabra «imagen», que aparece en los v. 26 y 27. Esta palabra tiene en hebreo un sentido más bien negativo. Las imágenes son ante todo los ídolos fabricados por manos de hombre (1 Sm 6,5-11; Nm 33,52). Esta palabra aplicada al hombre no tiene nada de halagadora. La palabra «semejanza» es completamente abstracta; el hombre tiene una semejanza con Dios, semejanza que siempre corre el riesgo de hacerle creer que es mucho más de lo que es en realidad.

Esta semejanza con Dios encuentra una aplicación en el poder que Dios le da al hombre de dominar sobre los peces, las aves, los ganados. El hombre no ha sido creado, como en la mitología, para servir a Dios, sino como el *dialogante de Dios* en su creación, como el tú de Dios en la tierra. *Solamente en la tierra;* su dominio no se extiende ni al cielo ni a los tiempos, que tendrá que respetar. El poder del hombre es limitado; está por encima de los animales, pero sigue siendo muy parecido a ellos.

Este límite será bien comprendido por el Sal 8: el hombre se admira del lugar que Dios le ha concedido entre todas sus obras: ¿de dónde viene que haya sido hecho casi un igual a los dioses?, ¿a qué se debe esta elección?, ¿por qué esa realeza del hombre? No hay ninguna explicación posible más que esa elección que nada justifica, pero que obliga al hombre a alabar al Señor. El hombre bíblico no es el esclavo de Dios, sino una criatura real y limitada.

El hombre a imagen y semejanza de Dios. De hecho, ¿qué sabemos nosotros de Dios en esta primera página? Dios es el que pone orden en el caos primitivo y el que da un juicio positivo sobre todas sus obras, viendo que todo aquello es bueno. El hombre, a imagen de Dios, reina en la tierra; reina para luchar contra todas las fuerzas oscuras, para hacer que triunfe la luz. El hombre, siguiendo a Dios, está llamado a realizar, fabricar, procrear, pero no de cualquier forma: a imagen de Dios, tiene que preguntarse si es bueno lo que él hace en el marco de la creación. El actúa en la tierra, pero se encuentra bajo el cielo y es preciso que su

juicio corresponda al de Dios; de lo contrario, el hombre se convierte en su propio ídolo.

Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Por tres veces aparece la expresión «Dios creó», tres veces para la humanidad varón y mujer, sin que haya ninguna distinción entre el hombre y la mujer. Los dos juntos, por la sola gracia de Dios, han sido llamados a la existencia, para que sean a su imagen y semejanza [21].

El hombre aparece inmediatamente por la gracia de Dios en su doble esencia, masculino y femenino. No existe la menor huella de los antiguos mitos del andrógino, del accidente que habría separado las dos mitades del hombre único y bisexuado. El hombre y la mujer fueron creados juntamente en su posibilidad de ser cara a cara uno del otro y de reproducirse.

A esta humanidad sexuada Dios le da su bendición, que es idéntica a la de los animales. El hombre y la mujer podrán procrear y llenar la tierra. Sin embargo, el texto presenta una peculiaridad. Para los animales, Dios definía un programa que, salvo accidente, ha de cumplirse naturalmente; en lo que concierne a la humanidad, *Dios «les» dice.* Dios no fija un programa sin ellos. Dios quiere que el hombre participe en él, que haya diálogo. El hombre recibe la bendición no como una ley natural, sino en un diálogo con Dios.

Y Dios ofrece una segunda promesa, propia del hombre: *dominará.* A la creación de Dios responderá en adelante la creación del hombre. Dios ha hecho surgir la vida, la humanidad que tendrá que protegerla y prolongarla. Dios ha hecho surgir la luz de las tinieblas, la tierra seca de la masa de las aguas, la vida de lo indiferenciado; al hombre le toca proseguir la creación llevándola a su cumplimiento feliz.

Ultima palabra

«Dijo Dios: 'He aquí que os doy toda hierba que lleva su semilla sobre toda la superficie de la tierra y todo árbol cuyo fruto lleva su semilla; ése será vuestro alimento. A todo animal de la tierra, a toda ave del cielo, a todo lo que bulle en la tierra y tiene aliento de vida, le doy por alimento toda hierba verde'. Y así se hizo».

La última palabra se refiere al alimento. Dios se dirige al mismo tiempo a los hombres y a los animales, que tienen la misma suerte: comerán todos ellos la hierba y los frutos que la tierra empezó ya a producir el tercer día. No hay ninguna agresividad entre los hombres y los animales. El hombre no teme a los animales ni se alimenta de ellos. ¡El león y el buey pacen juntos en la pradera!

[21] Para Fuchs, «la diferencia sexual tiene algo que ver con la intención misma de Dios de hacer al hombre a su imagen. La experiencia de la alteridad, que permite la diferencia sexual, remite y encuentra su sentido en la experiencia de la alteridad de Dios» (*o.c.*, 39).

Tales son las ideas de Is 11,6-9; 65,25 [22]. Esta alianza entre los hombres y los animales está también anunciada en Os 2,20.

¿Hemos de imaginarnos, como se ha hecho con frecuencia, una especie de paraíso perdido en el que todos los seres vivos fueran herbívoros, o habrá que leer Gn 1 como el eco del mundo de los profetas? El mundo que nos presenta Gn 1 ¿es el mundo perdido o el mundo querido por Dios, el mundo anunciado por los profetas? Ese mundo de Gn 1 ¿es un recuerdo acuciante, perdido ya para siempre, o más bien el mundo venidero, el mundo que Dios comenzó ya en el primer día?

Este interrogante nos lleva a una segunda constatación: en el mundo de Gn 1 se pueden comer todas las hierbas, todos los frutos. No hay ninguna prohibición. Ni siquiera de los árboles que mencionará Gn 2. No existen huellas de ninguna prohibición alimenticia, ni distinción entre lo puro y lo impuro. ¿No es también Isaías el que anuncia la esperanza de ver algún día acudir a Jerusalén a todas las naciones del mundo (Is 2), el que ve al mismo tiempo que desaparecen todas las prohibiciones, todas las barreras? ¿Estamos hablando del paraíso perdido o del mundo venidero?

Tercera constatación: en nuestro relato no hay ninguna palabra contra las tinieblas, ni contra el mar, ni contra los monstruos marinos, los astros, los animales... ¿Estamos únicamente ante un mito del paraíso perdido, o hay que leer este texto como la profecía del mundo que ha de venir?

«He aquí que era muy bueno»

Dios contempla su obra de forma panorámica. No atiende ahora a cada una de las creaciones aisladamente; lo abarca todo y dice en superlativo: «¡Todo muy bien!». Lo dice Dios, y sólo él; no es el juicio del hombre. Sólo Dios puede ver ese objetivo por el que lo ha preparado todo. Al hombre le toca tan sólo luchar, sin comprender; sólo el profeta puede decirle, de parte de Dios: «todo está muy bien».

Gn 1 es la obra de un sabio, de un profeta; hay que leer este texto como una oración, como una alabanza que sube al creador de todas las cosas. Es una llamada a la esperanza, a la reconciliación general. No se trata de una realidad perdida, ni de una visión angélica de este mundo, sino de una palabra profética. Todo está en movimiento desde el principio para tender a la perfección querida por Dios. Todo está en germen y el profeta se atreve a escribir en la fe: todo es.

Dios nos da este mundo; nos lo da para que podamos gozar de él y al mismo tiempo alabar al Señor por él: alabanza que se expresa de manera muy especial en el día séptimo.

[22] En este segundo texto, la serpiente se ve obligada siempre a comer el polvo.

Día séptimo: conclusión de la creación

(Gn 2,1-4a)

«Así se acabaron el cielo y la tierra y todos sus elementos. Dios acabó el día séptimo la obra que había hecho; cesó el día séptimo toda la obra que hacía.

Dios bendijo el día séptimo y lo consagró, porque entonces había cesado toda la obra que él mismo había creado con su acción. Tales son los orígenes del cielo y de la tierra cuando su creación».

Todo está acabado

El cielo y la tierra ya son tal como el Señor los quiere. El cielo y la tierra y «todos sus ejércitos». Los ejércitos son en general las estrellas, las constelaciones (cf. Sal 33,6; Is 40,26; 45,12). Las estrellas, lo mismo que los vientos, han sido confundidos frecuentemente con los ángeles que combaten por Dios o llevan sus mensajes (Sal 148,2). Todas las *criaturas* [23] celestiales obedecen a Dios, lo mismo que un ejército a su jefe. Pero nuestro texto añade «los ejércitos de la tierra»; por tanto, todo lo que vive en la tierra está llamado a portarse ante Dios lo mismo que los ejércitos celestiales. No es sino otra formulación de la oración de Jesús: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo».

Con frecuencia se le da a Dios en la Escritura el nombre del «Eterno de los ejércitos», *Yavé Sebaot.* Por eso se ha llegado a preguntar si no estará todo el poema ordenado en torno a estas dos palabras hebreas. Dios dijo siempre «¡hágase!» o «¡sea!», con una forma verbal muy próxima al nombre Yavé. Y el poema termina con Sebaot, los ejércitos del cielo y de la tierra, resumiendo así toda la creación. Todo nuestro poema no sería más que un grito de alabanza para exaltar ese nombre de Yavé (¡sea!) *Sebaot* (toda la creación).

El sábado

Pero si la traducción habitual es «todo está acabado», los rabinos han pensado que esta forma verbal procede de una raíz que significa «limitar». Dios habría limitado su creación, tal como la percibimos, interrumpiendo el acto creador.

Los dos primeros verbos *acabar, detener,* ¿no insisten acaso en la noción de que Dios cesa de toda actividad? El sábado es revelación al pueblo de Israel por la creación. Dios deja de intervenir directamente en el mundo; él cesa y confía su creación al hombre, que en adelante deberá obrar dentro de los límites de lo que se le ha concedido, aun cuando Dios puede seguir interviniendo todavía, pero ya de una forma milagrosa.

[23] El targum insiste: «Así fueron acabadas las *criaturas* del cielo y de la tierra y todo su ejército».

Si es posible aceptar esta noción de la «huelga» de Dios, el comentario de Ex 20,11 insistirá no ya en el cese, sino en el descanso de Dios. Se basa en ello la necesidad de interrumpir el trabajo para descansar, no sólo los hebreos, sino también sus servidores, los extranjeros y hasta los animales. El sábado se convierte en liberación del trabajo cotidiano.

Los datos de Ex 31,17 parecen todavía más primitivos; vemos allí a Dios agotado por su obra y necesitado de tomar aliento el día séptimo. No es ya la contemplación de su obra lo que se resalta, sino el valor del descanso físico y no solamente espiritual.

Vale la pena además señalar una versión del targum: «Dios *desea* el día séptimo».

Dios bendice el sábado como había bendecido a los animales y al hombre. La bendición de los animales y de los hombres iba ligada a la fecundidad. ¿Hemos de entender que el trabajo de seis días no será fructuoso más que en la medida en que el hombre, como Dios, sepa detenerse, mirar las cosas en perspectiva y dar un juicio? El trabajo de los seis días tiene que permitir guardar lo que es necesario para el séptimo. El viernes, el maná recogido era suficiente para el viernes y el sábado (Ex 16,9-27); así debe ocurrir también con nuestro trabajo semanal, permitiendo el descanso provechoso del día séptimo.

El sábado hebreo es lo contrario del *sappatu* babilonio. El *sappatu* es el día nefasto, el de la inquietud; el sábado es el día del cumplimiento, de la paz. El hebreo no tiene miedo del mañana; sabe que está asegurado por Dios. No se deja enredar en la trampa moderna del crecimiento infinito, sin freno. El trabajo no tiene valor más que limitado por el sábado. El sábado es ese otro de la pareja por el que se suspenden y quedan en interrogante las demás actividades y estructuras.

Pero no sólo se bendice el sábado, sino que se le *santifica* (palabra hebrea que tiene su raíz en el verbo *cortar, separar).* El séptimo día es el día separado de los demás, apartado, distinto de los otros. Tiene que ser un día diferente para los hombres: no están ya sometidos al trabajo, sino que están en el tiempo de la mirada, del encuentro. Es un día diferente con Dios, totalmente consagrado a él. Después de seis días repetitivos, el sábado es un día de diferencia. Más que cualquier otro, es el día cantado por la fe de Israel; todo el que respete ese sábado de Dios gozará de las promesas del Señor (Is 56,4s; 58,13s; Ez 20,12s).

A diferencia de los seis primeros días, el séptimo no va seguido del estribillo: «Hubo una tarde, hubo una mañana». No se da ninguna explicación de ello; el día queda como suspendido; el poeta, el profeta invita a esperar ese día. ¿No nos estará diciendo el autor que hemos de esperar ese día de descanso que no tendrá comienzo ni fin, ese día de acabamiento, de culminación? ¿Esperar que llegue el día que no será ni día ni noche, como pide Zacarías (14,7)?

Genealogías

Finalmente, una última palabra que no esperábamos. El autor ha evitado toda la mitología de la generación de los astros, del cielo, de la tierra y de los hombres.

Pues bien, la última palabra puede traducirse: «tales son las *genealogías* (o también el *nacimiento*) del cielo y de la tierra. Evidentemente, este nacimiento se refiere de inmediato a la creación de Dios, pero de todas formas se habla de una «generación» del cielo y de la tierra.

Esta palabra aparecerá continuamente a lo largo del libro del Génesis para señalar el tiempo que transcurre, las generaciones que se siguen, los partos dolorosos y los desgarramientos.

«Generaciones»: al comienzo, hubo un soplo. Dios gritó, llamó a la existencia, hubo separaciones; ¿cómo no pensar en el parto, en un nacimiento que se abre a otros nacimientos? Dios comenzó; a imagen suya, el hombre se ve invitado a proseguir: tal será la gran genealogía de Gn 5.

Hemos leído entonces la primera genealogía, la que nos abre a la historia de la humanidad, esa humanidad elegida por Dios a la que él se va a revelar. No nos empeñemos en mirar con nostalgia hacia un paraíso perdido; entramos en la historia de los hombres, que serán los bendecidos especialmente por Dios dentro de la creación.

Conclusión del relato

Israel y la repetición del acto cosmológico

En un número muy grande de mitos, si el acto de creación se llevó a cabo en los tiempos antiguos, ese mismo acto tiene que renovarse con la llegada del año nuevo, significándose generalmente ese año nuevo por la nueva cosecha. Se trata, para cada uno de esos años nuevos, de pasar del caos a la cosmogonía [24].

Hemos señalado numerosos paralelismos entre nuestro relato y el poema babilonio de la creación, que encuentra precisamente su lugar en esas ceremonias del año nuevo que se celebraban bien en el mes de Nisán (la pascua hebrea), bien en el mes de Tisri, que para Israel como para Babilonia era el mes del año nuevo. Sin embargo, no encontramos ninguna mención en Israel de una recitación del poema de la creación en el templo de Jerusalén, similar a la que se hacía en el templo de Marduk.

En Babilonia, como en el país hitita, había dos grupos que representaban mímicamente el combate del dios héroe con el monstruo primitivo. En Babilonia, el oficiante actualizaba el combate invocando a Marduk: «¡Que pueda seguir venciendo a Tiamat y abreviar sus días!», rezaba. Los hebreos vivirán este deseo de actualización durante su fiesta histórica, la pascua.

Lo mismo que Marduk había sido retenido unos momentos en los infiernos,

[24] Cf. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*. Alianza, Madrid 1972.

también el rey quedaba dimitido de sus funciones, los hombres libres se convertían en esclavos y viceversa; es, a su vez, el tiempo del carnaval, de la tristeza y del ayuno. El caos ha vuelto a imponerse.

Pero Marduk vuelve como vencedor, el rey es instalado de nuevo en sus funciones, manifestándose este hecho por la hierogamia entre el rey y una hieródula en el templo de la diosa. Con esta unión sagrada renace el año nuevo. Durante estas celebraciones, el pueblo se ve invitado a una inmensa orgía colectiva durante la cual todas las uniones o iniciaciones de los jóvenes son otras tantas prácticas mágicas para invitar a la tierra a una renovada fecundidad.

Esta rápida exposición del año nuevo, que encuentra su correspondencia en numerosas civilizaciones, muestra cuán lejos estamos de estas perspectivas en los tiempos en que el profeta escribe el relato de la creación. Sólo quedan algunos signos de todo aquello en Israel. En primer lugar, los rabinos discuten sobre el comienzo del año: ¿en Nisán o en Tisri?

Con ocasión de las fiestas del año nuevo, en Babilonia se hacían vaticinios por medio de sortilegios para saber cuánta lluvia le correspondería a cada uno de los meses del año; esto se hacía también en Israel durante la fiesta de los tabernáculos. Durante estas celebraciones, se cargaban todos los pecados sobre un chivo expiatorio en Babilonia; también esta práctica tenía su analogía en Israel. Por ello se ha querido encontrar en Israel una fiesta de año nuevo, con la entronización de Yavé y la participación del rey, y con el combate de Dios contra el monstruo primitivo Rajab. Se ha creído descubrir en el Talmud algunas huellas de orgías y de matrimonios con ocasión del Yom Kippur. Pero se trata de simples suposiciones.

2

El segundo relato de la creación

(Gn 2,4b-24)

Introducción

Diferencias entre Gn 1 y Gn 2

Ya de antemano se plantea una cuestión: ¿estamos leyendo una continuación de Gn 1 o nos encontramos con un relato totalmente distinto? Estos relatos ¿están ligados entre sí necesariamente o de forma accidental?

Es fácil comprobar una diferencia radical de estilo. Gn 1 se presenta como un cántico, con cierto ritmo marcado por un estribillo y compuesto de siete estrofas. Gn 2 se presenta mucho más como una historia, como un cuento, cuyo desarrollo se irá extendiendo a lo largo de muchos capítulos. Así, el árbol prohibido en medio del jardín nos hace aguardar inevitablemente, como en otras muchas leyendas, que se falte a la prohibición.

También es significativo el cambio del nombre de Dios. Gn 1 hablaba de Elohim. Gn 2 dirá en 11 ocasiones YHWH ELOHIM, nombre excepcional para designar a Dios. Todos los usos de este nombre están en Gn 2 y 3, con sólo una excepción. Elohim es un nombre universal para Dios. YHWH, por el contrario, es el nombre específico del Dios de Israel tal como se le revelará a Moisés. Este doble nombre YHWH ELOHIM aparece como una unión entre el *universalismo de Gn 1 y el particularismo de Gn 2.*

En efecto, Gn 1 tenía una visión universal y también intemporal. Todo era amplio, grandioso, completo. Gn 2, por el contrario, centra su atención en la tierra. Gn 1 decía: «Al principio Dios creó los cielos y la tierra». Gn 2 dice: «Dios hizo la tierra y el cielo». Lo importante en este nuevo capítulo es la tierra y, sobre esta tierra, el devenir concreto del hombre, el enfrentamiento del hombre con la realidad dura, ignorada o sublimada en Gn 1. El cielo viene aquí en segundo lugar y no habrá ninguna especulación sobre la nostalgia. ¿Es porque ya se ha tratado

bien en Gn 1 el problema del cielo, tal como piensan algunos comentaristas? La verdad es que la visión de Gn 1 es arquitectónica; la de Gn 2 lo centra todo en el hombre. Pero ¿puede decirse que Gn 2 no haría más que concretar la situación del hombre sobre la que Gn 1 pasaría demasiado aprisa?

Ha cambiado el nombre de Dios, pero también el vocabulario, sobre todo el vocabulario teológico. Gn 1 empleaba la palabra hebrea específica *bará*. Este verbo no aparece en Gn 2, que utiliza más bien otros verbos corrientes: *hacer, modelar,* que no son específicos de la acción de Dios. Así, pues, el pensamiento parece ser más antiguo, no tan elaborado.

Todas estas observaciones, que habrá que precisar a lo largo del análisis del texto, tienden a señalar que Gn 2 pertenece a una fuente muy distinta de Gn 1, más antigua, más cercana al género mítico, aun cuando el relato encierre algunas indicaciones geográficas precisas: el Tigris y el Eufrates, que sitúan nuestro relato en el contexto babilonio. Este texto podría remontarse a una tradición de la tribu de Judá, que habría sido fijada, tal como la recibimos nosotros, por el año 1000, a fin de atender a necesidades culturales, pero también sin duda a la educación del rey.

Creación del mundo

(Gn 2,4b-14)

Gn 2,4b-6

• *Las aguas*

«El día en que el Señor Dios hizo la tierra y el cielo no había aún en la tierra ningún arbusto de los campos y ninguna hierba de los campos había germinado todavía, ya que el Señor no había hecho llover sobre la tierra y tampoco había hombre para cultivar el suelo; pero subía de la tierra un manantial y regaba toda la superficie del suelo».

Nuestro texto comienza como un cuento y está emparentado con el poema babilonio de la creación:

Cuando arriba el cielo no había sido nombrado
y abajo la tierra no tenía nombre...

Sin embargo, es otro texto de la cosmología caldea el que presenta más afinidades con Gn 2:

La santa casa de los dioses en un lugar santo no había sido construida.
La caña no había nacido, el árbol no había sido creado...

El conjunto de los países era mar,
la fuente de en medio del mar era un caño que manaba...
Marduk en la superficie de las aguas formó una balsa,
creó polvo y lo amasó con la balsa.
Para instalar a los dioses en una morada de regocijo,
creó la humanidad.
La diosa Aruru creó con él la raza de los hombres.
Creó en la tierra desierta rebaños salvajes dotados de vida.
Creó y puso en su sitio el Tigris y el Eufrates...
Creó la hierba y los juncales, las cañas y los árboles.
Creó la vegetación de la estepa,
las tierras firmes, los pantanos y los cañaverales,
la vaca y su cría, el becerro, la oveja y su cría,
los huertos y también los bosques.

Si Gn 1 se apartaba continuamente del contexto mitológico, vemos aquí, por el contrario, que se imponen muchas relaciones con el mismo. No existe todavía nada, ni la casa de los dioses en el texto caldeo, ni el jardín de Edén en Gn 2. Todavía no ha aparecido la vegetación, debido a dos razones: la falta de lluvia, por un lado y la falta del hombre para cultivar la tierra, por otro. El orden de la creación empieza por el hombre, luego los animales, finalmente la vegetación; hay que crear también el Tigris y el Eufrates. Todo este conjunto de relaciones no puede ser accidental. Gn 2 depende de una tradición, oral o escrita, que procede del ambiente babilonio. Veremos cómo a partir de este modelo, y de algunos otros que se le parecen, logra Israel expresar una fe diferente.

Primera evidencia: no se trata de Marduk, sino de Yavé Elohim, y, hay que subrayarlo, de *Yavé Elohim solo,* sin que se necesite para nada una diosa a su lado para crear este mundo.

Pero los restos mitológicos son importantes. Si no tuviéramos el texto caldeo, sería difícil comprender lo que significa el caño que sale de la tierra. Por comparación, comprendemos que ese caño tiene cierto parentesco con los canales subterráneos de los caldeos y que ese caño es de agua salobre, inútil para los cultivos. La tierra espera aguas dulces, aguas fertilizantes, aguas que en las concepciones de Babilonia no pueden venir más que de la victoria de Marduk sobre ese abismo primitivo que es Tiamat.

Marduk recogió la baba de Tiamat
y creó con ella la nieve y el hielo.
Condensó las nubes, hizo que regaran la tierra.
A sí mismo se asignó y atribuyó a su mano
lanzar los vientos y hacer llover,
cuando hace frío, espesar la niebla
y derramar la saliva de Tiamat.
Colocó su cabeza, puso encima una montaña;
se abrieron allí fuentes, corrió agua viva;
en sus ojos abrió el Eufrates y el Tigris.
Horadó sus narices
y puso allí las cuevas de depósito...

Hay que proceder, como en Gn 1, a la separación entre las aguas amargas y las aguas dulces. El manantial que riega la tierra es insuficiente; hay que aguardar la lluvia que viene del cielo, y abajo el trabajo del hombre: que abra canales de irrigación y canales para evacuar las aguas salinizadas. Lo mismo que en el mito babilonio, el hombre tiene el encargo de hacer la tierra agradable; ésa es su tarea. Pero Gn 2 se distingue del mito en dos puntos esenciales:

1) el hombre no trabaja para descargar la faena de los dioses;

2) aquí no se dice que el trabajo sea un yugo, una fuente de malestar; el trabajo es la función del hombre en la creación. El hombre no llega, como en Gn 1, a un decorado ya acabado, que lo está esperando; aquí *es la creación la que aguarda al hombre y la lluvia,* para que el desierto se convierta en tierra de cultivo.

Si Gn 2 recuerda, como tantos relatos míticos, que la tierra es madre del hombre, expresará sin embargo esta relación en términos diferentes. Adán o Adam trabajará la tierra, que se convierte en Adamá. Adam y Adamá existen el uno por el otro; hay aquí una especie de imagen de la primera pareja Adam-Adamá.

Gn 2,7

• *La creación del hombre*

«El Señor Dios modeló al hombre con polvo sacado del suelo. Sopló en sus narices el aliento de vida. Y el hombre se convirtió en un ser viviente».

En Gn 1, la creación del hombre llegaba como una apoteosis el día sexto, después de que estaba ya todo debidamente dispuesto, especialmente los vegetales y los animales. El orden de Gn 2 es todo lo contrario: el hombre viene en primer lugar según indicaba el antiguo mito sumerio:

> Después de que An, Enlil y Nin Hur Sag crearon a los hombres de cabeza negra, después de que la vegetación hubiera crecido en la tierra y de que los animales, los cuadrúpedos de la estepa hubieran sido creados...

En Gn 1, la llegada del hombre iba marcada por un diálogo de Dios consigo mismo, en el que aparecía por tres veces el verbo «crear». Aquí, el hombre es modelado como por un alfarero; Dios se parece al dios Khnum de Egipto o al dios Enlil de Nippur.

Sin embargo, los rabinos se ponen a desarrollar ampliamente el verbo *vayyitser,* constatando que se reduplica la *y,* como no ocurre en el caso de los animales. Esa reduplicación de la *y* hace aparecer la palabra hebrea *yitser,* que significa la *inclinación*; el hombre es modelado de una forma doble, con una doble inclinación, la del bien y la del mal. Es lo que nos dice el rabino Nahmán, hijo de Hisda: esta doble inclinación es la creación de Dios en el hombre [1].

[1] Cf. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque.* Cerf, Paris 1978, 85.

Este mismo rabino hace otra lectura de esta reduplicación de la *y,* traduciendo: «¡Ay de mí por mi inclinación! ¡Ay de mí por mi inclinación!», que explica así Rashi: «¡Ay de mi inclinación si me someto a Dios! ¡Ay de mi creador si me someto a mi inclinación!». En hebreo hay un juego de palabras posibles entre *inclinación* y *creador.*

¿Qué significa esto sino que hay que conceder tanta importancia a lo que viene de arriba como a lo que viene de abajo? El hombre ha sido creado doble. El hombre judío tiene que aprender a satisfacer sus deseos, a encontrar el equilibrio entre las diversas aspiraciones de su ser. El judaísmo rechazará todo tipo de ascetismo. En sentido contrario, habría una condenación ante el juicio de Dios para quien se dejara llevar por cualquier deseo, olvidándose de este modo del creador.

Se trata de un *rechazo absoluto de todo dualismo;* el instinto y la ley son de Dios; el uno y la otra deben ser respetados y el hombre tiene que encontrar el equilibrio de estas dos mitades [2].

Así, pues, Dios modela al hombre con tierra y con un soplo. Hay que señalar ante todo la ausencia de referencia a la sangre de un dios culpable, como en el mito. Las dos partes son consideradas igualmente buenas: el hombre es terreno, ligado a la tierra, y esto es bueno.

Pero hay más aún; de Dios el hombre recibe un soplo, como si con esa masa de tierra Dios hiciera un boca a boca, para soplarle esa vida que hay en él, sin la cual no podría vivir ningún hombre.

> Si Dios no pensase más que en sí mismo, si concentrase en sí mismo su soplo, toda carne expiraría al mismo tiempo y el hombre volvería al polvo (Job 34,14).

Este soplo que Dios da es el mismo que recoge luego de los labios del moribundo:

> Todo va a un lugar único:
> todo viene del polvo y todo vuelve al polvo...
> El soplo vuelve a Dios, que lo había dado
> (Ecl 3,20; 12,7).

Es imposible concebir esta fabricación de tierra y de soplo en categorías griegas. Se da ciertamente una *dualidad de elementos, pero no un dualismo.* No hay oposición entre el cuerpo y el alma. El judaísmo no conoce más que cuerpos animados o almas incorporadas; no nos habla nunca de una sed del alma por dejar el cuerpo; jamás se le llama a éste prisión, sino todo lo contrario: es esa hermosa creación de Dios que celebrará el Cantar de los cantares.

Nuestra comparación con Gn 1 nos lleva a constatar que hablamos aquí de la

[2] Cf. J. Eisenberg - A. Abecassis, *A Bible ouverte.* Albin Michel, Paris 1978, 226-231; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad.* Taurus, Madrid 1969, 365s.

muerte, del ser como mortal, un tema que no ha aparecido hasta ahora: la vida del hombre de Gn 2 es más concreta.

Finalmente, hay que señalar que nuestro texto fue redactado seguramente con vistas a la educación del rey. En este marco recuerda, frente a todas las divinizaciones ligadas a su función, que el rey en definitiva es un ser «terreno». Sean cuales fueren los honores que recibe, tiene que recordar que toda vida es un don de Dios y que él no es por consiguiente más que una criatura frágil llamada a ser agradecida.

El rango del hombre no es especialmente elevado; se convierte en un ser vivo lo mismo que más tarde los animales. El hombre por su nacimiento está ligado a la tierra y es pariente de los animales.

Gn 2,8

• *El jardín en Edén*

«El Señor Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, y colocó allí al hombre que había formado».

¿Hay que leer *el jardín de Edén* o *el jardín en Edén*? [3]. Tenemos la costumbre de hablar del jardín de Edén. *Edén* en hebreo significa *delicias*; «el jardín de delicias» recoge entonces todas las imágenes paradisíacas. Conocemos jardines situados al cabo del mundo, inaccesibles para todos, excepto para los héroes míticos. Así, Gilgamés tiene que llegar a un jardín maravilloso en el centro del mar, un jardín en donde los árboles son de piedras preciosas; Hércules, por su parte, tiene que llegar al jardín de las Hespérides con sus manzanas de oro.

La segunda traducción, *un jardín en Edén,* respeta mejor el texto hebreo. Entonces hay que comprender Edén a partir del acadio; en acadio, *edén* significa *estepa, desierto*. Dios hace brotar de la estepa un jardín, un jardín que podemos localizar más o menos, ya que está regado por el Tigris y el Eufrates. Dios se porta al estilo de los reyes de Babilonia que construyeron los célebres jardines colgantes.

Los relatos míticos hablan siempre de los comienzos de la civilización: Tebas que surge del río en Egipto, Eridu creada por el dios Enki naciendo de la confusión primera; en Eridu nacerán luego los hombres, las plantas y los animales. El jardín en Edén ocupa el mismo sitio en nuestro relato.

Del desierto que se nos ha presentado, Dios hace surgir el jardín en Edén. Frente a aquel primer mundo de confusión, Dios opone la organización del jardín que va a proponer al hombre. Todas las separaciones que hemos leído en Gn 1 se resumen aquí en este doble dato: el desierto, por una parte y el jardín, por otra.

[3] El targum juega con la raíz «Qdm»: *antes y oriente,* y comprende así las cosas: «El jardín creado desde el comienzo»: de ahí las ideas sobre un paraíso preexistente.

¿Hay que leer entre líneas el paso del hombre por el desierto hacia la tierra prometida?

Los rabinos van mucho más lejos en su comentario. Insisten en la distancia entre el jardín y el Edén. Para ellos, se trata de dos lugares separados. Por otra parte, ¿no dice el texto que salía un río de Edén para regar el jardín?

Edén y el jardín son dos lugares simbólicos. Jardín, en hebreo, vendría de una raíz que significa *guardar, proteger.* El jardín es el lugar donde Dios pone al hombre para protegerlo de todos los problemas del desierto, del ambiente caótico. El hombre recibe en el jardín la seguridad que le permitirá arraigarse en Dios. El jardín, dicen los rabinos, es como ese lugar privilegiado en donde el niño, protegido por su madre, espera poder salir al mundo. El jardín es el lugar de protección y de meditación de la ley de Dios, hasta que se pueda llegar a la alegría completa, a la felicidad, el Edén finalmente.

Para los judíos, existen así tres lugares: nuestro mundo habitual hecho de dificultades innumerables, el jardín en donde Dios protege a los hombres con vistas a su desarrollo, y finalmente el Edén que señala el final del recorrido, el Edén siempre esperado, pero que el hombre no ha visto jamás.

Sin embargo, esta imagen del Edén encontrará poco sitio en el Antiguo Testamento. Isaías profetiza en una ocasión (51,3) que el desierto pasará a ser semejante a un Edén. En dos ocasiones, Ezequiel recoge esta imagen en relación con la realeza. El príncipe de Tiro moraba en el Edén, jardín de Dios, rodeado de piedras preciosas, como en la epopeya de Gilgamés, hasta que fue echado de allí (Ez 28,13). El faraón, por su parte, es comparado con un cedro, tan poderoso que todos los demás árboles del jardín de Dios le tenían envidia (Ez 31,10). Esta relación entre la realeza y el árbol nos lleva ahora a preguntarnos por los árboles del jardín.

Gn 2,9

• *Los árboles*

«El Señor Dios hizo brotar del suelo todo árbol de aspecto atrayente y bueno para comer, el árbol de vida en medio del jardín y el árbol del conocimiento del bien y del mal».

El jardín de Dios, además de ser un huerto, está plantado de árboles, entre los que se señalan especialmente dos: el árbol de vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal. Dos árboles, de los que tan sólo el primero aparece bien atestiguado en numerosos mitos.

Volvamos a Gilgamés y a su expedición a aquel jardín maravilloso e inaccesible, un jardín de árboles de piedras preciosas. Es el centro del relato, el punto culminante de su búsqueda; allí es donde encontrará la *planta de la vida,* cuya «raíz es como la del cardo espinoso; sus espinas, como las de la rosa, le pincharán los dedos; pero si sus manos consiguen tomar esa planta, habrá encontrado la vida eterna».

Estas son las palabras que le dirige Utanapistim, el Noé babilonio que, gracias a su inteligencia, es el único mortal que ha tenido acceso a la inmortalidad. Gilgamés conseguirá hacerse con la planta de la vida, pero en el viaje de regreso se siente atraído por una fuente de agua viva, deja la planta de la vida y se baña. Es entonces cuando la «serpiente» sale de la tierra y le arrebata la planta. Se la lleva y puede de este modo despojarse de su piel envejecida; en adelante, la serpiente se presentará como el animal capaz de regenerarse indefinidamente.

El recuerdo de la epopeya de Gilgamés presenta algunos puntos en común con el relato de la biblia. El tema del jardín es muy antiguo, así como el de la planta de la vida tan deseable para el hombre que quiere luchar contra la muerte. Finalmente, aparece el tema de la serpiente y de su astucia, que en este caso desposee al hombre del fruto de sus esfuerzos.

Pero sigamos en Mesopotamia, y particularmente en aquella ciudad primera que fue fundada en medio del caos, Eridu:

En Eridu ha brotado un Kiskanu negro,
en un lugar santo ha sido creado.
Su esplendor es como el del brillante lapislázuli;
se extiende hasta el Apsu.
Es el paseo de Ea en la opulenta Eridu;
su residencia es un lugar de descanso.

En medio del caos de las aguas mezcladas, en la confluencia del Tigris, del Eufrates y del mar, está Eridu, el primer centro del mundo. En el centro de este centro, el árbol negro, *el Kiskanu que no es sino el paseo de Ea.* Se piensa inmediatamente en el Dios de Israel que se pasea por su jardín bajo la brisa del atardecer.

El Kiskanu está ligado a Ea, dios de la sabiduría; allá acuden los hombres para pedir la sabiduría, la salud, la abundancia. Porque el Kiskanu está también ligado al Apsu, a las aguas fertilizantes. Del centro de Edén manará también el río de cuatro brazos que riega y fertiliza el jardín.

En el centro del mundo, un árbol. Este tema es común a muchas civilizaciones, desde China pasando por la India y Mesopotamia hasta los confines nórdicos. Podemos comparar, por ejemplo, el mito de Eridu con el poema del Edda escandinavo:

Conozco nueve mundos, nueve terrenos cubiertos por el árbol,
ese árbol sabiamente edificado que se hunde hasta el seno de la tierra.
Sé que existe un fresno que se llama Yggdrasil.
La cima del árbol se baña en los blancos vapores de agua,
de allí brotan las gotas de rocío que caen sobre el valle.
Se yergue eternamente verde por encima de la fuente de Urd.

- *El árbol, eje del mundo en los antiguos mitos*

Todos estos mitos hacen del *árbol el eje del mundo,* el vínculo entre el cielo y la tierra. Arbol eternamente verde, árbol de vida, puesto que no conoce la muerte. Arbol de vida, porque gracias a él la tierra es regada y fertilizada.

Por eso, todas las religiones tenderán a rendir un culto al árbol, que no es solamente planta, sino sobre todo dios. En Israel, los profetas denunciarán esta divinización del árbol. Isaías truena contra el culto ligado al terebinto (1,29; 65,3), lo mismo que Jeremías (2,20; 17,1-3) u Oseas (4,13). El problema es tan constante que Israel legislará contra el culto que se rinde bajo los árboles.

- *El árbol de vida, símbolo de Dios*

Ea ligado al Kiskanu, Atis ligado al abeto, Osiris al cedro, Zeus a la encina, Apolo al laurel. Las imágenes mismas son elocuentes: en Asur, un bajorrelieve muestra a un dios saliendo de un árbol y a su lado las aguas desbordantes, símbolo de fertilidad. En Egipto, es la diosa Hator la que es colocada en un árbol, desde el que da al alma del muerto su bebida y su comida. Todas estas relaciones nos hacen pensar que el árbol de vida en el centro del jardín no es quizás más que el *símbolo de Dios,* de la presencia de Dios dispensador de toda vida.

El árbol de vida, símbolo de Dios: esta hipótesis se ve confirmada por las comparaciones que la biblia misma establece entre los reyes y los árboles; ¿no reciben los reyes su poder de Dios, el único verdadero rey?

Volvamos a la profecía de Ezequiel sobre el faraón (Ez 31):

Di al faraón: ¿a quién te pareces en tu grandeza?
He aquí que Asiria era un cedro del Líbano, sus ramas eran bellas,
su follaje espeso, su trono elevado, y su cima se lanzaba...
Las aguas lo habían hecho crecer,
el abismo lo había hecho aumentar en altura,
Corrían ríos en torno al sitio donde estaba plantado...
Todas las aves del cielo anidaban en sus ramas.
Ningún árbol del jardín de Dios podía comparársele en belleza.

Esta misma imagen se recogerá en el libro de Daniel (4,7s):

Había en medio de la tierra un árbol de gran altura;
se había hecho grande y fuerte, su cima llegaba a los cielos;
se le veía desde todos los confines de la tierra;
su follaje era hermoso y sus frutos abundantes;
daba alimento para todos;
las bestias del campo se cobijaban bajo su sombra...

El faraón o Nabucodonosor son figuras de *reyes* divinizados. Lo mismo que los dioses, son comparados con los *ejes del mundo;* lo mismo que los dioses, ellos *protegen y dan alimento* a todos los seres vivos. Son *fuentes de agua viva.* ¡Con cuánta más razón se aplican estas imágenes a Dios mismo!

Así, pues, el árbol de vida no es más que un símbolo de Dios, Dios eje y centro del mundo, Dios que se encarga de todos los seres vivos, Dios que hace a la tierra fecunda y la cubre con sus beneficios.

• *El árbol del conocimiento del bien y del mal*

Pero, ¿por qué hay en nuestro relato dos árboles, el árbol de vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal? En esta mitología comparada, ¿acaso el árbol de vida no es el árbol de todo conocimiento?

¿Tenía el redactor dos fuentes, una de las cuales hablaba del árbol de vida y la otra del árbol del conocimiento del bien y del mal, y habría combinado estas dos fuentes de manera poco afortunada?

El árbol de vida está bien atestiguado; el árbol del conocimiento del bien y del mal no encuentra ningún paralelo en la literatura, ni volverá a utilizarse tampoco en la tradición bíblica. ¿No serán el árbol de vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal más que las dos caras de una misma realidad?

En la iconografía se encuentra el símbolo de los dos árboles. Según los babilonios, en la entrada del cielo estarían el árbol de vida y el árbol de la verdad. En Mari se ha descubierto un sello muy hermoso representando una divinidad entre dos árboles, pero ¿no habrá detrás de esta imagen tan sólo el gusto de la simetría?

Resulta sorprendente el segundo árbol, el árbol del conocimiento del bien y del mal. La interpretación clásica ve en este árbol el símbolo del espíritu científico; su fruto permitiría «distinguir» el bien del mal [4]. ¿Habría estado el hombre privado de este tipo de inteligencia antes de haber comido del fruto de este árbol?

Los rabinos [5] han escogido una interpretación muy distinta. No se trata del árbol que permite «distinguir» el bien del mal, sino del árbol de la «confusión» entre el bien y el mal. Cuando el hombre come de él, entra en la confusión, en el caos del pensamiento.

Dentro del jardín, ordenado para el hombre, Dios habría dejado el árbol de la confusión como testigo del caos primitivo, como testigo de su obra para el hombre. Si se trata de un árbol prohibido, no es en contra del hombre, sino en favor suyo, para que no vuelva al caos. Dios no intenta preservarse a sí mismo, sino que le da al hombre la posibilidad de comprender el sentido de la creación, que es separación para que el mundo sea habitable. Pero ¿pondrá el hombre su confianza en Dios y comprenderá lo que Dios ha hecho por él?

Del árbol de vida, no se dice ni mucho menos que esté prohibido para el hombre. «Forma parte de todos los árboles del jardín permitidos y ofrecidos al hombre. El hombre tenía que alimentarse de él y deleitarse en él más que en cualquier otro» [6]. El árbol de vida no es ninguna planta misteriosa que permita al hombre luchar contra la muerte; la vida es don de Dios, pura gracia que no amenazaba nada todavía.

Queda por saber por qué el fruto del árbol es designado por la manzana; sin duda, porque en latín manzano se dice *malus*. El árbol de vida es sin duda la viña.

[4] Cf. R. Le Déaut, *o.c.*, 87.
[5] Cf. J. Eisenberg - A. Abecassis, *A Bible ouverte*, t. II: Et Dieu créa Éve. Albin Michel, Paris 1979.
[6] H. Blocher, *Révélation des origines*. P.B.U., Lausanne 1979, 118.

La diosa que revela a Gilgamés cómo puede hacerse con la planta de la vida se llama Siduri, «la mujer del vino». También Calipso, la que propuso a Ulises la bebida de la inmortalidad, vivía en una cueva tapizada de parras, y de su gruta manaban cuatro fuentes [7].

Gn 2,10-14

• *El río*

«Salía de Edén un río para regar el jardín; desde allí se repartía en cuatro brazos. Uno de ellos se llamaba Pisón; es el que rodea todo el país de Javilá donde se encuentra el oro –el oro de ese país es bueno–, así como el bedelio y el ónice. El segundo río se llamaba Guijón; es el que rodea el país de Cus. El tercer río se llamaba Tigris; corre al oriente de Asur. El cuarto río era el Eufrates».

Al salir de Edén para regar el jardín, el río se divide en cuatro brazos. No tiene por qué sorprendernos este nuevo símbolo, ya que hemos visto cómo el arbol de vida estaba ligado a las aguas dulces, fertilizantes.

Este mito del agua primordial está atestiguado por todo el mundo; en la India se habla del río primordial, fuente de toda vida; en medio del río flota Narayana, de cuyo ombligo sale el árbol de la vida. Es inútil insistir en las comparaciones con el mito de la creación de Eridu o de Tebas.

Entre los nombres de los ríos mencionados, el Tigris y el Eufrates se encuentran en Eridu. En el mito babilonio, bajo diversas formas, el primer trabajo de los dioses siempre consistió en trazar su justa dirección a los canales y excavaciones y en establecer sólidamente las orillas del Tigris y del Eufrates. ¿No es también ése el trabajo de los hombres de Mesopotamia, que tendrán que luchar continuamente por separar las aguas dulces de las aguas cargadas de sal, las aguas que sirven para regar y las aguas marinas que tantas veces invadieron sus llanuras?

La primera preocupación del Dios de Gn 2 consiste en hacer que corra un río dividido en cuatro brazos, que trazan cada uno los límites de un país. La división en cuatro es habitual; ya hemos mencionado un fresco de Mari en el que vemos a una diosa derramando el agua de un vaso que se separa en cuatro ramas. Este simbolismo aparece por todas partes para señalar los cuatro puntos del horizonte. De la fuente creada por Dios provienen todas las aguas que fecundan el mundo.

Conocemos dos de los ríos, que sitúan entonces el jardín de Edén por la parte de Mesopotamia. Para los antiguos, la creación del mundo comenzó siempre entre ellos, en Tebas o en Eridu. Pero, al mismo tiempo, el jardín de Edén sigue siendo un lugar misterioso, ya que los otros dos nombres no corresponden a ríos conocidos. Algunos exegetas sin embargo quisieron ver allí la mención del Nilo y del Ganges (en el targum, el Pisón está ligado a la India).

[7] Homero, *Odisea*, 5, 65.

No hemos de buscar tan lejos; el autor de Gn 2, a diferencia del de Gn 1, no se preocupa de la creación del mundo en el sentido de «universo» y se preocupa tan sólo de los hombres que él conoce. Su horizonte es Mesopotamia.

Conservemos, pues, el símbolo del río que se divide en cuatro brazos, como la fuente de Calipso, y fecunda todo el mundo. Una vez más, Ezequiel se inspirará en esta imagen (Ez 47). En un sueño ve salir por debajo del trono de Dios una fuente que va creciendo cada vez más, un torrente cuyas aguas se dispersan en todas direcciones, llegando hasta el mar Muerto para darle vida. Gracias a esas aguas, todos los animales se multiplican, así como los árboles frutales. En Ezequiel, como en el mito primitivo, se necesita la intervención de Dios para que las aguas amargas se transformen en aguas dulces, propicias para toda vida. El Señor de Ezequiel actúa como el sol en Dilmún, que hizo

> que el pozo de aguas amargas se hiciera pozo de agua dulce,
> que los campos produjeran grano,
> que la ciudad se convirtiera en la reserva del país.

Encontraremos esta misma visión en Ap 22. También allí sale un río del trono de Dios y se divide en dos brazos; en medio, la ciudadela santa, en el corazón de la ciudad. Jerusalén ha reemplazado a la antigua Eridu, al árbol de la vida, al Kiskanu negro [8].

Las visiones de Ezequiel y del vidente del Apocalipsis nos recuerdan que la única fuente de Jerusalén se llama Guijón, como el segundo río de Gn 2.

La situación del hombre

(Gn 2,15-24)

Gn 2,15-17

- *Situación del hombre*

«El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín de Edén, para que lo cultivara y lo guardara».

El hombre no existe en sí, para sí, sino en relación con la tierra, con el jardín. Esta vida en relación se completará con la relación con el otro semejante.

Los rabinos se preguntan por el sentido del verbo «tomar»: Dios tomó al hombre. Para ellos se trata de una promoción. Dios saca al hombre de la difícil estepa para llevarlo al jardín, el sitio en donde Dios lo protege. En este nuevo

[8] Cf. p. 54.

lugar, se le pide que se deje «tomar» por Dios, que viva según su ley. El targum se orienta deliberadamente en este sentido: el hombre tiene que cultivar «la ley», guardar «los mandamientos».

«Podrás comer de cualquier árbol del jardín, pero no comerás del árbol del conocimiento del bien y del mal, pues el día en que comieres de él, morirás sin remedio».

Estamos hechos de tal manera que, como los niños. nos fijamos inmediatamente en lo que experimentamos como una «prohibición». ¿Se trata de una prohibición, o se trata del límite prudencial que Dios propone al hombre para que no caiga de nuevo en el caos original?

De todas formas, el hombre se encontrará ante una opción: acogerse a Dios en el jardín de la protección, creer en la gracia que Dios le ofrece o, por el contrario, dudar de Dios, creer más en sí mismo, en sus conocimientos, que en la palabra del Señor. El hombre puede escoger entre un «jardín de seguridad» o un mundo diferente que él mismo pretende construir.

El árbol no es tanto una «prohibición» como una advertencia, un límite. Dejando aquel árbol delante del hombre, Dios acepta un riesgo: ¿comprenderá el hombre la gracia ofrecida, o se atreverá a enfrentarse él mismo con el caos? Estamos ante una opción original. La libertad del hombre se encuentra siempre ante la misma opción: la palabra de Dios ¿es fuente de toda felicidad, de toda paz, de toda seguridad, o hay que buscar otras respuestas, considerar perspectivas diferentes, eventualmente sin Dios o lejos de él, afirmando por ejemplo la autonomía absoluta del hombre y negando el estatuto de criatura?

Hemos empezado hablando de la «advertencia» de Dios; sin embargo, deberíamos haber atendido antes a su bendición. Dios le ofrece al hombre *todos* los árboles: hay que medir por este rasero la única restricción. El hombre lo recibe todo y Dios le advierte que, si quiere conservar la felicidad, tiene que respetar una ley: no acercarse al árbol de la confusión. Nos encontramos aquí con el esquema de los diez mandamientos: primeramente, Dios afirma su gracia: «Os he librado de Egipto»; después dice: «Si queréis seguir siendo libres y gozar de vuestra felicidad, he aquí los mandamientos que os propongo».

El centro del relato no es la prohibición, sino la gracia, la promesa de felicidad. ¿No dice el Talmud que el hombre, cuando se presente ante Dios, tendrá que dar razón de los placeres lícitos que ha rechazado? La vida se nos da para el gozo, el nuestro y el de Dios. Mientras el hombre acepte la ley de Dios, podrá indefinidamente comer del árbol de vida.

Al contrario, si escoge comer del árbol de la confusión del bien y del mal, que él tomará como el árbol de la distinción entre el bien y el mal, su vida quedará limitada. Tomará a Dios por un Dios malo, renunciará a la gracia; pues bien, la vida es precisamente don de Dios, regalo gracioso y no elixir de vida del que pueda el hombre apropiarse lejos de Dios.

Gn 2,18-20

• *Soledad del hombre*

«El Señor Dios dijo: 'No es bueno que el hombre esté solo. Quiero hacerle una ayuda que sea su compañero'».

Hasta ahora no habíamos encontrado la fórmula tan frecuente de Gn 1: «Dijo Dios», fórmula que iba acompañada luego del juicio: «y Dios vio que aquello era bueno». ¡Y aquí viene la sorpresa! Nuestro primer «dijo Dios» va seguido de un juicio negativo de Dios sobre su obra. Dios descubre que el hombre que ha creado está *solo* y se aburre. El hombre está en el jardín, protegido, alimentado, tiene trabajo. Dios está en el centro del jardín... y, sin embargo, el hombre sufre la soledad.

No obstante, como en Gn 1, Dios lo ha hecho todo y lo ha organizado todo para el hombre. El marco parece sugestivo, muy superior a aquél de donde ha salido el hombre. Dios no pronuncia ningún juicio sobre el hombre; constata su aburrimiento, su soledad. Y Dios procura inmediatamente colmar su carencia.

Como respondiendo a esta preocupación, Dios creará los animales, los modelará del barro como al hombre, les dará una vida que hará de ellos «almas vivientes», como el hombre.

En Gn 1, la creación de los animales es anterior a la del hombre; en Gn 2, se presenta como una respuesta a la soledad del hombre. Los animales son creados para que sirvan de ayuda y hagan compañía al hombre.

Esta visión del mundo animal, tan cercano al mundo humano, recuerda la creación de Enkidu, aquel que habría de ser el compañero de Gilgamés:

> Aruru se lavó las manos, cortó un trozo de barro, escupió encima,
> y creó en el desierto a Enkidu el héroe..., peludo en todo su cuerpo.
> De cabellera, está hecho como una mujer;
> no conoce ni a los humanos, ni un país civilizado;
> con las gacelas se pone a rumiar la hierba,
> con los ganados se abreva en los riachuelos,
> con los animales salvajes busca su complacencia...

Enkidu, hombre, es miembro de una manada; podríamos pensar en Mowgli, si no mediaran algunos milenios entre las dos historias. Enkidu se encuentra en la misma condición que los animales; Adán, por el contrario, goza de una condición muy superior: recibe a los animales, les da nombre, los distingue, toma posesión de ellos. Adán, que empezó siendo agricultor, se va haciendo cada vez más propietario de ganados; su horizonte se ensancha. Pero Enkidu es más feliz que él. Enkidu se encuentra a gusto en medio de su rebaño, mientras que Adán manifiesta a Dios su preocupación: no ha encontrado remedio alguno a su soledad fundamental.

Adán tiene trabajo, posee animales, está delante de Dios, pero sigue afirmando su soledad; el trabajo, la posesión, Dios mismo no logran colmar sus deseos; busca una compañía adecuada.

Ciertamente, la creación de los animales por Dios es buena y ofrece al hombre nuevas posibilidades, pero su modelado no es todavía ese golpe genial que el hombre espera. Dios tiene que ponerse a actuar de nuevo, como buen artesano, por amor al hombre.

También aquí encontramos una curiosa semejanza con la epopeya de Gilgamés. Por mucho tiempo, este héroe es el único de su especie, de modo que entretiene su soledad asustando a los pobres hombres, robándoles sus mujeres, haciéndoles la vida imposible a todos. Los hombres invocan entonces a los dioses y les ruegan que creen un compañero para Gilgamés, un héroe que será Enkidu.

Lo malo es que Enkidu no sabe qué es un ser humano; vive entre los animales y ha llegado incluso a ser el jefe de la manada, haciendo imposible la caza y aterrorizando a los pobres hombres. Los hombres se dirigen esta vez a Gilgamés: ¿cómo humanizar a Enkidu? He aquí la respuesta del héroe:

> Trae a una cortesana, una joven alegre;
> ella vencerá a ese hombre por muy fuerte que sea.
> Cuando junto al riachuelo haga beber a su manada,
> que ella se quite los vestidos y manifieste sus encantos.
> Al verla, él se le acercará
> y le resultará ya extraña su manada.

La respuesta de Gilgamés nos interesa en el más alto grado. Enkidu no encontrará su plena humanidad más que gracias a la irrupción de la mujer. Sólo la mujer hace de esa potencialidad de hombre, un hombre cumplido. Adán, del mismo modo, sólo gozará de su humanidad después de haber descubierto a la mujer.

En segundo lugar, la mujer aparta a Enkidu de su manada. Si lo realiza en cuanto hombre, le hace olvidar sus compromisos con su manada. Del mismo modo, es la mujer la que colma las esperanzas del hombre y la que lo apartará de la obediencia que le debe a Dios.

En tercer lugar, el héroe Gilgamés, por muy perfecto que sea potencialmente, es un tirano para los demás hombres mientras no encuentre un compañero. No es más que un personaje primitivo que lucha, que come, que bebe, que atropella a las mujeres. Gracias a Enkidu, se convierte en el héroe de la humanidad, en el descubridor de todas las cosas. Del mismo modo, Adán no se convertirá en constructor de su vida y de su porvenir más que con la mujer que Dios le da. Sólo ella le hará pasar de un estado de bienestar en Dios a la dura realidad del hombre que ha de enfrentarse con la naturaleza para vivir.

Finalmente, hay que señalar la importancia de la sexualidad en el relato babilonio, sexualidad que no tiene función alguna en nuestra historia de Adán. La sexualidad sólo se despertará después del pecado. Por tanto, la sexualidad no es para Israel lo que aparta al hombre de Dios; es, por el contrario, un regalo de Dios, una bendición como en Gn 1.

Todo este primer trato con los animales y la comparación con la epopeya de Gilgamés muestran la incapacidad para el hombre de vivir solo, incluso con Dios. El hombre necesita de un ser cercano, de un verdadero compañero que le revele su

plena humanidad. El trabajo, las posesiones, Dios pueden ocupar su vida, pero no colmarla. El hombre espera confusamente un otro yo que sea semejante a él; Gilgamés busca a Enkidu sin saberlo, Adán busca a la mujer. La verdadera felicidad está en el cara a cara con un semejante, felicidad que Dios concederá al hombre, ya que Dios quiere la dicha de su criatura.

Gn 2,21-22

- *Creación de la mujer*

Dios no le hace ningún reproche al hombre y comprende su insatisfacción. Más aún, Dios intenta colmar el deseo de su criatura. Comienza respondiéndole con los animales; pero comprende que esto es un semi-fracaso, e inmediatamente comienza otra realización, una construcción nueva.

Hace caer sobre el hombre un profundo sueño; es decir, el hombre no puede ver lo que Dios hace; aquello seguirá siendo siempre un misterio para él. La mujer, a diferencia de los animales, no se modela del barro; no es una nueva creación, sino que está sacada del hombre. Por eso, el hombre no es ni creador de su mujer, ni posesor de su mujer, pero reconocerá que ella procede de él, de su carne, de sus huesos, que es su semejante dada por Dios. De este modo, ella es el ser más cercano al hombre, salida de él sin ser él, sino don de Dios.

¿Cómo no pensar que la creación de Jesús se narrará invirtiendo los términos? ¿No fue él sacado de la mujer, sin que la mujer hubiera podido hacer nada por sí misma, sin que ella pueda explicar el misterio? ¿No será Jesús sacado de la mujer, siendo sin embargo don de Dios?

La mujer es construida en torno a una costilla de Adán. Sin duda hay que ver en esta imagen una mirada curiosa del hombre sobre su propia anatomía: ¿por qué no están terminadas las costillas de la parte inferior del tronco? Pero el sentido de la imagen está ligado seguramente a la falta que experimentaba el hombre. Sin la mujer, el hombre sentía como una herida, una especie de ausencia, una falta de plenitud. Sólo la venida de la mujer colmará su humanidad, la consumará finalmente.

Algunos rabinos han dado una explicación muy distinta. No leen que Dios construyera a la mujer de una costilla de Adán, sino del costado de Adán. Para los rabinos que leen Gn 1 y Gn 2 como una secuencia lógica, Dios había creado a la humanidad varón y mujer desde el primer día, pero había creado un andrógino. La humanidad era una especie de monstruo con dos cabezas y dos troncos: el hombre y la mujer existían lado a lado, pero sin poder darse la cara. Así, pues, la operación de Dios en Gn 2 consistió en separar al hombre de la mujer para que pudieran mirarse. De ahí también su deseo incesante de unirse, ya que habían sido creados para no formar más que un solo ser. Encontramos así en el comentario rabínico el antiguo mito del andrógino separado en dos, no por accidente, sino por la voluntad de Dios.

El texto hebreo dice que *Isha* fue sacada de *Ish*. Por tanto, la raíz del varón y de la mujer es la misma. El hombre y la mujer son iguales en el proyecto de Dios, semejantes pero diferentes; semejantes para encontrarse, diferentes para desearse y completarse, para atraerse mutuamente.

Los rabinos añaden que la expresión «una ayuda ante» que designa a la mujer puede traducirse también por «una ayuda contra». Se trata entonces de dos posibilidades y, en el mejor de los casos, el hombre y la mujer llegarán a la relación más rica, a la realización de cada persona. Pero la pareja puede también convertirse en el lugar de choque, de la tiranía del más fuerte, en el que cada persona puede verse desfigurada, borrada, aplastada.

Hemos de retener sin duda la traducción del *Targum Neofiti*: la mujer será «compañera»; la unión será siempre dinámica, cuestionante, enriquecedora, si cada uno procura «sostener» al otro, elevarlo, liberarlo para que la vida sea una fiesta.

Desgraciadamente, muchos comentarios reducirán a la mujer a una función de ayuda, es decir de subalterna, con lo que se quedarán tan contentos muchos misóginos. Escuchemos con humor un midrás que recoge Elie Wiesel, en donde se pregunta por qué Dios escogió sacar a la mujer de una costilla del hombre:

> Antes de ejecutar su proyecto, Dios se dijo: «No tomaré a Eva de la cabeza de Adán, pues entonces ella caminaría con la frente elevada, demasiado erguida, con excesiva arrogancia; ni de sus ojos, pues entonces sería curiosa, demasiado curiosa y llena de ambición; ni de sus oídos, pues se pondría a escuchar detrás de las puertas; ni de su nuca, pues entonces llevaría la cabeza tiesa y con un aspecto insolente; ni de su boca, pues no dejaría de charlar; ni de su corazón, pues se pondría enferma de celos; ni de su mano, pues se mezclaría en lo que no le importa. No, decidió Dios, la tomaré de la parte más casta de su cuerpo, de la costilla de Adán». Pues bien, a pesar de todas estas precauciones, la mujer posee todos los defectos citados.

Se trata sin duda de una explicación demasiado simple; existe en Sumer una diosa, Ninti, cuyo nombre puede recibir dos traducciones: «Dama de la costilla» o «Dama de la vida». Eva, salida de la costilla, será la madre de todos los vivientes [9].

Dios condujo la mujer al hombre. Casi podemos decir que estamos ante una liturgia matrimonial: la mujer avanza del brazo de Dios, como la novia del brazo de su padre. Es presentada al hombre, como ocurrió con los animales. Pero no se trata de que el hombre tome posesión de su mujer; el hombre no le da un nombre a la que le acaban de presentar, ni decide su estatuto, sino que la reconoce como su semejante.

[9] Cf. S. N. Kramer, *La historia comienza en Sumer*. Ayma, Barcelona 1978.

Gn 2,23

• *Gozo del hombre ante la mujer*

«El hombre exclamó: 'Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llamará varona (*isha*) porque del varón (*ish*) ha sido tomada'».

El hombre canta su gozo, su gratitud frente a la que Dios le presenta. Se siente encantado, bajo el golpe de la emoción; esta vez, Dios ha logrado hacer una obra maestra. Esa es la «compañía» que esperaba confusamente en su soledad, su apoyo necesario, su otro yo. La mujer no es una criatura más; colma las esperanzas del hombre.

Por primera vez, el hombre *ex-siste*. Es él fuera de sí mismo; puede comenzar un diálogo, gozar de la relación con un semejante. Adán era delante de Dios el dueño de los animales; ahora descubre la relación de igualdad, de complementariedad; y esta relación le llena de gozo.

Con la fórmula tan concreta «hueso de mis huesos y carne de mi carne», el hombre reconoce lo que Dios ha hecho por él; sabe que se trata de una obra excepcional, como subraya el targum: «Jamás la mujer será creada por el hombre, como ha sido creada por mí». La mujer ha salido de su propia carne; es la totalidad de lo que aguardaba. Así alcanza su cima aquella creación que parecía estar balbuceando hasta entonces.

Sin embargo, Fuchs tiene razón en ponernos alerta: «Este grito maravillado contiene la promesa de una relación, que se ha hecho posible gracias al reconocimiento de la semejanza. Pero, al mismo tiempo, este grito deja vislumbrar toda la ambigüedad de una relación basada en sólo la semejanza: ¡sólo uno de los componentes de esta primera pareja toma la palabra, dejando a la mujer muda durante toda la escena! Es la señal de una trampa en la que puede caer la relación: uno de los dos está a punto de reducir al otro a sí mismo: «hueso de *mis* huesos y carne de *mi* carne» [10]. ¿No irá Fuchs demasiado lejos? Adán canta, pero seguramente su canto puede terminar mal si Eva no le responde.

Gn 2,24

• *Se harán una sola carne*

«Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y se harán una sola carne».

Al contrario de este texto, la costumbre suele ser que la mujer deje a sus padres para unirse al clan de su marido. Por tanto, el texto no dice la realidad, sino que invita a reflexionar más allá de las condiciones habituales. El hombre y la mujer

[10] E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*. Labor et Fides, Genève 1979, 40.

tienen que tomar juntamente la decisión de «separarse» de su ambiente familiar para fundar una nueva unidad social.

Frente a la realidad de la pareja, los padres son algo secundario. El vínculo de admiración que une al hombre y a la mujer es el que debe respetarse por encima de todo.

«Se harán una sola carne»: hay aquí como un recuerdo del mito que acaba de desarrollarse ante nosotros. La mujer forma parte del hombre, es esa costilla o ese costado, como dicen los rabinos, que se le ha quitado. La herida del hombre no puede desaparecer más que si se encuentra a la mujer, si la fusión amorosa permite que se expansione todo su gozo.

El porvenir está abierto para la pareja. Por eso es posible aplicar al texto bíblico aquella hermosa frase de Aragon: «la mujer es el porvenir del hombre», con tal que añadamos: «el hombre es el porvenir de la mujer». El hombre y la mujer se elevan de la soledad mal vivida a la relación amorosa, al apoyo mutuo, al papel de pareja frente a una vida por construir, frente a unos proyectos que realizar. Esta relación está llena de promesas, aunque no falten los riesgos.

«La finalidad de la sexualidad radica en esta unidad, que expresa y permite al mismo tiempo el acto sexual» [11]. Pero la fusión amorosa, el gozo profundo de dos seres que se unen encuentra también su acabamiento en el hijo, que será el único que manifieste realizada la unidad de dos carnes.

El hombre se unirá a *su* mujer: hay que señalar bien este singular. El texto no habla más que de una mujer, como si la monogamia fuera evidente. En todo caso, tal es la voluntad de Dios que propone el texto: el hombre gozará de su mujer.

Conclusión de este relato

Comparación entre Gn 1 y Gn 2

1) Gn 1 es un relato bien construido con siete días y diez palabras, que puede separarse del resto del Antiguo Testamento y ser leído por él mismo. Gn 2 es un relato en prosa que señala una historia abierta ante nosotros.

2) Gn 1, por su forma, puede hacer pensar que se trata de un relato acabado. Gn 2 muestra una creación vacilante; se necesita tiempo para llegar hasta la cima mediante la creación de la mujer.

3) Gn 1 es un poema sobre la creación tomada en su sentido más amplio: cuatro días para la creación del universo, antes de llegar a los animales y después al hombre. Gn 2 menciona casi de pasada la creación de los cielos, pero se centra por

[11] *Ibid.*, 39.

completo en la creación del hombre, de los animales y luego de la mujer. Y esta creación se realiza en un lugar concreto que se intenta precisar geográficamente.

4) Gn 1 pertenece al género litúrgico; la comunidad se ve invitada a cantar las alabanzas de Dios que creó los cielos y la tierra en seis días y que invita a todas las criaturas a alabarle en su día séptimo. Gn 2 presenta al hombre en su función de jardinero y a la humanidad en su hacerse hombre-mujer.

5) Hemos visto todos los esfuerzos que el relato de Gn 1 hacía para que desaparecieran todos los mitos. Por el contrario, Gn 2 está impregnado plenamente del lenguaje mítico. El hombre es colocado en un jardín, recinto sagrado, en medio del cual se elevan el árbol de vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal; de allí brotan los cuatro ríos que riegan toda la humanidad. El hombre queda sometido a una prohibición por un Dios todopoderoso, como en muchos de nuestros cuentos, pero ese Dios no es tan grandioso como el de Gn 1; parece ir a tientas en su creación.

6) Gn 1 está orientado por completo a la gloria de Dios que habla, que pronuncia su juicio y que se felicita por su obra. Gn 2 habla de un hombre que juzga a la creación de Dios y que no encontrará la creación muy buena hasta que no sea creada la mujer.

7) Teológicamente, el relato de Gn 2 resulta mucho menos afinado que el de Gn 1. Acabamos de decir que en él Dios se presenta con menos majestad y que los términos que hablan de sus obras son menos precisos. Nunca nos hemos encontrado con ese verbo *bará*, que sólo se aplica a Dios y que deja rodeado de misterio el cómo de la creación. Aquí, Dios se parece más bien a los dioses de la mitología: es el alfarero que modela a los hombres y a los animales como si fueran figuras de barro, para soplar luego su aliento sobre ellos.

8) El relato de Gn 1 termina con el día séptimo, que no se acaba, como si fuera un tiempo perfecto y definitivamente hermoso. Gn 2 termina también con una cima, pero muy concreta: la unión del hombre y de la mujer. Y allí está el árbol como una terrible tentación a la que la humanidad no podrá resistir.

3

El relato del enfrentamiento

(Gn 2,25 - 3,24)

Introducción

(Gn 2,25)

Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, sin sentir vergüenza el uno del otro

Este último versículo de Gn 2 abre realmente Gn 3 y explica el descubrimiento que luego hicieron Adán y su mujer: «Se les abrieron los ojos a los dos y supieron que estaban desnudos» (Gn 3,7).

El hombre y la mujer se hallan en un estado de inocencia; no existe el pecado; son lo que el Señor ha hecho de ellos. Pero quizás están también en un estado de inconsciencia, sin tener un conocimiento personal del bien y del mal.

Estamos todavía en la prehistoria: el hombre y la mujer no son nada por ellos mismos; no existen más que por Dios, «imagen de Dios». Gozan de la alegría del descubrimiento, de la confianza en Dios y en el otro. Entre el hombre y la mujer no hay ninguna disensión, ninguna discrepancia, ninguna crítica; viven la felicidad de ser el uno para el otro, y no tienen la menor duda de que eso es la gracia de Dios, el favor que Dios les ha concedido.

En hebreo, la raíz 'rwm puede traducirse por «desnudo», pero también por «sabio». Por eso el targum explica: «Los dos eran sabios, Adán y su mujer, pero no se quedaron mucho tiempo en su gloria». Esta misma raíz 'rwm es la que se utiliza para calificar a la serpiente como animal «astuto».

La serpiente [1]

(Gn 3,la)

¿Cuál es entonces ese animal, el más astuto de los animales del campo, que aquí se presenta? ¿Cuál es ese animal dotado de palabra? ¿Cómo hemos de comprenderlo?

La serpiente como monstruo salido del caos

La mayor parte de las mitologías consideraba que la creación se hacía a partir de un caos primitivo que el dios tenía que vencer primero para asegurar un orden nuevo. En Gn 2, este tema del caos quedaba tan sólo meramente aludido en la desnudez de la tierra. La serpiente, que aquí surge, ¿sería el recuerdo de todos los monstruos marinos representantes del mal primordial, como Tiamat y sus dragones vencidos por Marduk? La irrupción de la serpiente sería entonces una réplica de Gn 1,2. Sin más explicaciones, nos enteraríamos de que el mal existe antes que el hombre como una amenaza.

Si seguimos este camino, el hombre no está en el origen del mal, sino que se encuentra con el mal que le precede; se encuentra ante esta terrible opción entre el mal-serpiente, que le precede, y el Dios creador, que es sin duda árbol de vida y que igualmente le precede. Y el hombre tendría que escoger sin criterio.

No obstante, el texto bíblico parece excluir esta visión de las cosas. La serpiente no es primordial, no es anterior a todas las demás cosas, sino criatura de Dios, ya que forma parte de la especie animal.

La serpiente como enemigo del hombre

Al leer la epopeya de Gilgamés, nos hemos encontrado con otro tipo de serpiente, la criatura que arrebató subrepticiamente la planta de la inmortalidad que nuestro héroe había conquistado con peligro de su vida. La serpiente sería entonces una criatura cercana al mundo humano que, a imagen del hombre, habría querido quitarle el árbol de vida. Astuta, conoce los riesgos de la empresa y prefiere enviar al hombre para que lo tome él en lugar suyo, dispuesta a continuación a quitarle el objeto de sus deseos.

La serpiente sería el primero de los tentadores de nuestra historia, esperando en provecho propio, como en la epopeya de Gilgamés, apropiarse de la inmortalidad. En ese caso, nuestro texto señalaría el fracaso tanto del hombre como de la serpiente en su empresa.

Gn 3 tomaría sus distancias respecto al mito babilonio hablando de una serpiente que ya ha conseguido la inmortalidad, tema frecuente en la mitología debido a los cambios de piel de la serpiente, pero también respecto a la idea de un hombre primordial, como Utanapistim, que conocería el secreto de la inmortalidad. Nuestro texto afirmaría que todas las criaturas, incluidos el hombre y la serpiente, están sometidas a la muerte.

[1] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid 1969, 572s.

Esta idea de la serpiente o del diablo hostil al hombre vuelve a encontrarse curiosamente en *La vida de Adán y Eva*. En este texto, Satanás ha sido creado antes que el hombre; cuando Dios crea al hombre, le pide a Satanás que se someta al hombre; él se niega y de ahí procede su caída. Para vengarse, tentará a Eva, a fin de que la humanidad sea arrojada como él del jardín de Edén [2].

La serpiente como guardián del jardín de Edén

En la mitología, muchas veces el árbol de vida está custodiado por un monstruo que impide acercarse a él; el monstruo y la serpiente son intercambiables. Entonces, la serpiente podría ser aquel que se desembaraza de la presencia del hombre, percibido como una amenaza para el árbol de vida. Esta interpretación, si da cuenta de la astucia de la serpiente, no ofrece ninguna explicación relativa al rechazo de la serpiente ¡A no ser que Dios la castigase por exceso de celo!

La serpiente como figura de Dios

La serpiente ocupaba un gran espacio en las mitologías y muchas veces un lugar ambiguo. La serpiente es un animal portador de la muerte, como atestigua su veneno; pero al mismo tiempo aparece como el animal que no deja de regenerarse continuamente, por lo que está ligada a la idea de la resurrección.

Y así, en Egipto la tiara del faraón está adornada de una serpiente, signo de omnipotencia y signo también de la divinidad del faraón. En esta concepción, el hombre se vería cogido entre dos dioses, el que habla y lo ha instalado en el jardín, y ese otro dios que es el faraón, de fuerza impresionante y cuyas construcciones son consideradas como obras para la eternidad. ¿No es ésa la historia de Israel? Dios condujo a su pueblo a un país por donde corre leche y miel, en un vergel de frutos abundantes. Para ello, Israel tuvo que salir de Egipto y librarse de sus faraones; pero continuamente Israel se está acordando del Egipto rico y poderoso. Israel está siempre pensando en aliarse con Egipto para sobrevivir; los profetas condenarán esta idea como un abandono de Dios, una violación de la alianza.

Segunda interpretación, igualmente importante: la serpiente está ligada al culto lunar, al culto de la fecundidad. Anat, la diosa paredra de Baal, que va a buscar a

[2] H. Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas* (Col. Documentos en torno a la Biblia). Verbo Divino, Estella 1981, 10.

su esposo tragado por el dios Mot, tiene como emblema a este animal. La serpiente está ligada a todos los cultos de la naturaleza; es el símbolo mismo de su perpetua renovación. Baal y Anat fueron adorados en Israel porque prometían la lluvia de primavera, las cosechas abundantes, la fecundidad de los ganados. Toda la historia de Israel en Canaán estuvo marcada por la lucha entre Yavé y Baal. Este último engaña a Israel haciéndole creer que es él el que trae la fecundidad, y no Yavé. El gran combate de Elías contra los profetas de Baal es un buen testimonio de ello (1 Re 18). En nuestro relato, la serpiente no sería más que la figura de esos dioses mentirosos que habían traído los extranjeros y que apartan al hombre de su alianza con el único Señor.

La serpiente como figura del hombre

El texto de Gn 2 no nos propone ninguna explicación de la serpiente y de su origen. Y a continuación, Israel ya no hará ningún caso de la serpiente, que desaparece de toda su historia. Tan sólo en los tiempos de los escritos sapienciales, marcados por el pensamiento persa, los autores judíos verán en la serpiente una figura demoníaca.

El texto no nos permite ninguna especulación de este género, sino que afirma por el contrario que la serpiente es una criatura de Dios, la más astuta de todas. Y ya hemos visto que había un juego de palabras entre la definición de la serpiente y la de la humanidad. Se presenta entonces la cuestión: ¿cuál es el animal más astuto que hizo el Eterno? Y la respuesta es evidente: el hombre.

La serpiente no es nada más que el hombre que, de pronto, fiado de sus posibilidades, se eleva contra Dios y llega incluso a tomarse a sí mismo por Dios. Así, el faraón, coronado por la serpiente, se hace adorar como Dios y rechaza a Yavé, el Dios de Israel.

De todas formas, así es como Ezequiel transpone nuestro relato (Ez 28): el príncipe de Tiro estaba al principio en el jardín de Edén, pero su sabiduría lo indujo al comercio, el comercio al poder, el poder al pecado, esto es, al abandono de Dios y de sus mandamientos; por eso fue echado del jardín de Edén. El príncipe de Tiro, como tantos otros reyes orientales, quiso ser adorado como dios, tema del que por lo visto el mismo rey judío no supo escapar. ¿No es honrado el rey como Elohim, nombre genérico de todos los dioses, en algunos salmos (Sal 45,7 y quizás 8)?

El hombre, especialmente el rey, se cree capaz de hacerse Dios, de acceder al árbol de vida, pero al obrar así supera su misma condición de criatura. Dios detendrá al hombre, mientras que en otros mitos es el hombre el que se detiene por sí mismo, o es detenido con la ayuda de otro dios. Así, en Babilonia, se cuenta la historia del sabio Adapa que logró subir hasta la morada de los dioses. Anu le propuso comer el pan de vida, beber el agua de vida, para que se hiciera inmortal. Adapa, advertido por el dios de la sabiduría, Ea, rechazará el pan y el agua de vida; no aceptará la inmortalidad propuesta, ya que Ea le había revelado que se trataba de hecho para el hombre de una trampa mortal. El deseo de inmortalidad

es una trampa para el hombre, tanto en Babilonia como en Grecia, en donde también Ulises tendrá que rechazar la famosa ambrosía de la ninfa Calipso.

En todos estos relatos, el hombre es el héroe central, mientras que la serpiente, la ninfa, el dios de la sabiduría no son más que figuras secundarias. Tientan al hombre o advierten al hombre del peligro; son los meandros de su propio espíritu que se interroga por la posibilidad de ser dios. La tentación sigue siendo muy fuerte para el príncipe de Tiro o para Salomón, pero la inmortalidad no es nunca accesible al ser humano. Llega el momento en que el hombre renuncia, a no ser que se le castigue antes. El príncipe de Tiro llegará a creerse igual a los querubines, pero será derribado: una figura profética que se recogerá en el mito judío del ángel caído del relato de Adán y Eva. Al hombre le gustaría ser dios o ángel; pero seguirá siendo hombre en esta tierra.

¿Qué conclusión sacar entonces de esta figura enigmática de la serpiente? Hay que dejar que juegue el mito, dejarse seducir en cada ocasión por sus diversas facetas. El mito interpela, interroga, sin dar respuesta alguna; no abre más que algunas pistas.

La serpiente es una realidad múltiple, pero la biblia insiste en hacer de ella el interlocutor del hombre: tiene voz humana e inteligencia humana. La serpiente es esa voluntad del hombre de ser un rey divino como el faraón, frente a Dios, e incluso sin Dios. Pero la serpiente es también todo lo que tienta al hombre: el poder desde luego, pero también la riqueza, la fecundidad. ¿Escogerá el hombre al Dios que le habla, o adorará a los dioses de la fecundidad, que tienen en la serpiente su mayor representante? La serpiente es también ese mundo que me gustaría que fuera estable, pero que se agita, se rompe, explota, me ataca en mi salud sin que yo pueda nada contra él; la serpiente es el antiguo caos jamás vencido. Y la serpiente es finalmente esa figura ambigua de todo lo que me atrae y de todo lo que yo temo. La serpiente ¿es mi amigo o mi enemigo? Tiene la ambigüedad de la serpiente que mata, pero que, elevada por Moisés en el desierto, da la vida: esa serpiente que encuentro por símbolo en las farmacias.

La opción y sus consecuencias

(Gn 3,1b-14)

Gn 3,1b-6

- *Dijo la serpiente a la mujer*

Podemos legítimamente preguntarnos por qué la serpiente trata con la mujer y no con el hombre. ¿Habrá que reconocer en este relato al eterno femenino, a la mujer más debil que el hombre en la tentación? Tal es la interpretación del midrás: «La serpiente había pensado de este modo: si voy a ver a Adán, sé que no me

escuchará. Iré a ver a Eva y me escuchará, pues las mujeres son curiosas y más fáciles de seducir».

La *Vida de Adán y Eva* nos explicará del mismo modo que, después del primer pecado, Adán invita a su mujer a hacer penitencia esperando el perdón de Dios. Pero una vez más Eva será seducida por la serpiente que le hará creer que Dios está ya satisfecho, mientras que debería haber proseguido su penitencia.

Un segundo tipo de explicación rabínica se fija en la ausencia de Adán. ¿No es precisamente porque Adán está lejos, porque están separados, por lo que la serpiente puede intervenir? He aquí la cuestión: ¿por qué Adán está lejos de su mujer? Es que él ha partido a inspeccionar sus tierras para hacer los trabajos necesarios, o se ha dormido después de haberse unido a su mujer («los dos estaban desnudos») y haber quedado colmado y satisfecho. Su mujer sigue velando, aguardando, y es entonces cuando interviene la serpiente.

Los rabinos siguen por esta pista y utilizan un lenguaje mítico. La serpiente estuvo presente en el abrazo de Adán y de su mujer, y sintió también deseos de poseerla; por eso sale a su encuentro. Pues bien, hay numerosos mitos que explican el primer nacimiento como fruto del encuentro de una joven con la serpiente. La serpiente está ligada a la divinidad lunar, diosa de la fecundidad.

Pero parece más serio un tercer tipo de interpretación. Este texto se escribió sin duda para la enseñanza del rey, y muy especialmente para la del rey Salomón. Al comienzo de su reinado, Salomón hizo alianza con Dios, pero a medida que fue avanzando su reinado, se fue casando con princesas extranjeras y extrañas a la alianza, rindiendo culto a otros dioses. Estas mujeres extranjeras arrastrarán a Salomón a apartarse de Dios para seguir sus prácticas, otras sabidurías. Entre otras, Salomón se casará con una princesa egipcia, hija de aquel faraón que ostenta en el centro de su corona una serpiente. Nuestro texto, además de un relato mítico, sería un lenguaje profético contra la realeza y sus infidelidades.

En este contexto socio-político, es evidente que la serpiente tiene que dirigirse a la mujer, que es extraña a la alianza concluida entre Dios y Adán. Cuando Dios indicó su «prohibición», ella no había sido formada todavía de la costilla de Adán. Y la serpiente sabe cómo colocar al hombre fuera de la relación establecida por Dios; le propone otra visión de las cosas, que le permita al hombre juzgar a Dios.

- *Aunque Dios dijo: no comáis de todos los árboles del jardín...*

Esta frase es ambigua; comienza en medio de un diálogo entre la mujer y la serpiente y acaba con unos puntos suspensivos. La serpiente y la mujer discuten el «contrato» firmado entre Dios soberano y el vasallo Adán. El «contrato» excluye el árbol del conocimiento del bien y del mal. ¿Qué justificación tiene esto? La palabra de Dios tan sólo; una palabra que la mujer tiene que aceptar sin más y creer que es buena.

El papel de la serpiente consiste en introducir interrogantes en donde no los había. Hace sentir a la mujer que se encuentra encerrada en unos límites. Pues

bien, «desconocemos en concreto lo que podría significar una *limitación* que, lejos de coartar la libertad, la orienta y la salvaguarda... Sólo conocemos la limitación que no coacciona; bajo el régimen de la libertad 'caída', la autoridad se transforma en prohibición» [3].

La serpiente no es el diablo, el anti-dios. Abre la conciencia del hombre a otra conciencia, la conciencia del yo contra Dios. Es esa conciencia del hombre que no quiere conocer ningún límite, que se niega a ser solamente «imagen de Dios» y piensa con ser Dios.

¿Qué es lo que dice la serpiente? ¿Afirma falazmente: «Realmente ha dicho Dios: no comáis de ninguno de los árboles del jardín»? ¿O bien siembra la duda: «Es verdad que el Señor ha dicho que no comáis de ninguno de los árboles del jardín?» (targum)? ¿O bien la serpiente quiere abrir otras alternativas: «Aunque Dios os haya dicho...»?

A las palabras enigmáticas de la serpiente la mujer responde repitiendo los términos del contrato; sin embargo, añade una cláusula: «Dios ha dicho: no toquéis el árbol». La mujer repite el contrato en lo que tiene de verdadero: se les han ofrecido todos los árboles, menos uno; pero añade una prohibición, como si al acercarse al árbol tuviera miedo de verse demasiado tentada. Su respuesta manifiesta ya una turbación previa. Ya no es inocente; se ha sembrado en ella la duda. En el targum, la mujer no habla ya en términos de gracia, sino de derecho: «Tenemos derecho a comer de los frutos...».

- *No moriréis*

La serpiente ¿es mentirosa o dice la verdad? ¿Engaña la serpiente a la mujer, o le revela una verdad oculta?

Primera afirmación de la serpiente: Dios no ha dicho la verdad; ¡no moriréis! Lo que sigue del texto le da parcialmente la razón, puesto que el hombre y la mujer no morirán, al menos inmediatamente. La serpiente habla con un extraordinario conocimiento de Dios, como un «adivino» (en hebreo, la misma palabra sirve para designar a la «serpiente» y al «adivino»). Habla de Dios mucho más allá de lo que el hombre y la mujer habían comprendido de él.

Pero la serpiente ¿es un buen adivino o el adivino de todos los enemigos de Dios? Los adivinos de Egipto o de Mesopotamia ¿no habían afirmado siempre que había que oponerse al Dios de Israel? ¿No es más bien el faraón el verdadero Dios? ¿No lo es más bien Baal, el que trae la lluvia en primavera y fecunda la tierra? ¿No habla la serpiente a la mujer lo mismo que todas las mujeres extranjeras le hablarán al rey de Israel, invitándole a preferir la alianza con Egipto o el culto a los Baales?

[3] P. Ricoeur, *o.c.*, 568s.

• *«Seréis como dioses»*

Segunda afirmación: por vuestra confianza ciega en Dios, habéis sido engañados por él. Os habéis quedado en servidores suyos, cuando podríais haber sido iguales a Dios, sustituir a Dios.

Estamos aquí muy cerca de los mitos antiguos. Dios tiene miedo de que los hombres puedan apoderarse de lo que le es propio, el árbol del conocimiento del bien y del mal. La serpiente sería entonces el mejor amigo del hombre, ya que le daría a conocer la posibilidad de hacerse con él sin peligro alguno.

La serpiente ¿es el diablo, o coincide con Prometeo, el más sabio y astuto de los titanes, que supo robarles a los dioses el fuego y dárselo a los hombres, ese Prometeo que abre a los hombres la posibilidad de acceder a la civilización?

La serpiente ¿es el diablo o el bienhechor de la humanidad? ¿No encuentra la serpiente al hombre en lo más íntimo de su deseo? ¿No desea el hombre de todos los tiempos ser su propio dueño, vivir bajo sus propias leyes y no bajo la palabra de un soberano, aunque ese soberano sea Dios?

Dios había dicho: «No comáis, porque moriréis»; frente a esta prohibición, la serpiente presenta tres promesas: «Podéis comer, vuestros ojos se abrirán, seréis como dioses». Y Eva le dará la razón a la serpiente: vio que el fruto era bueno para comer, apetecible a la vista, precioso para obrar con clarividencia. Prometeo había arrebatado el fuego, propiedad de los dioses; gracias a la serpiente, el hombre tiene acceso al árbol del conocimiento del bien y del mal. Y este acceso, lejos de hacerle morir, le resulta agradable; no hay en ello ningún peligro, no se le tiende ninguna trampa.

Pero prosigamos la lectura del mito griego de Prometeo. Zeus, para castigarle por su robo, decide enviarle una mujer provista de todos los dones, Pandora. Lleva el encargo de entregarle a Prometeo un regalo, una caja en la que están encerrados «miserias, enfermedades, guerras, crímenes, violencias y preocupaciones». El bienhechor de la humanidad será así tentado por una mujer, criatura de los dioses, encargada de todos los males que se van a derramar sobre la humanidad.

Este segundo aspecto del mito plantea una nueva cuestión. Aunque la serpiente, seguida por la mujer, ofrece a la humanidad una opción que puede parecer positiva, esa opción ¿es tan sólo positiva o entraña alguna caja de Pandora? Es lo que la serpiente-adivino no supo o no quiso decir.

En la visión prometeica, Dios es malo, y Prometeo el amigo el hombre. ¿Podemos simplemente invertir los términos y decir, en la biblia, que Dios es el bien y la serpiente el mal?

¿No es más justo ver que el hombre está sometido a una opción compleja? Puede escoger el jardín de Edén, el jardín de la seguridad, de la inocencia, en donde no viviría más que de Dios, de su palabra, de su gracia; o bien el hombre puede tender la mano al árbol del conocimiento del bien y del mal, intentando no obedecer ya a las leyes de Dios, sino forjarse sus propias leyes y designar sus propios valores. El hombre ¿se sentirá satisfecho de haber sido escogido por Dios o intentará la aventura de un mundo diferente? ¿Asumirá una libertad peligrosa?

Eva escucha a la serpiente, descubre el fruto del conocimiento como el bien más precioso que el hombre puede esperar y comparte con su esposo su descubrimiento. Los dos están realmente unidos en la elección que hacen.

Recordemos que la serpiente es criatura de Dios y que es la ocasión de la opción entre una libertad inocente, una libertad que consiste en obedecer a Dios y sólo a él, o una libertad consciente que le permite abrir nuevas perspectivas. El hombre cree que es ése el bien para él, oponiéndose a la opción de Dios, que lo había puesto en el jardín de la seguridad, junto a Edén.

El hombre de la biblia no acepta la condición de adorador que Dios le ha ofrecido y pretender forjarse una situación de hombre, de hombre libre. Pero, al obrar así, se aleja de Dios. Comienza a dudar de que la palabra de Dios sea la única buena para el hombre. Entre Dios y el hombre ha nacido la desconfianza. Y de la desconfianza al antagonismo no hay más que un paso. ¿Por qué el hombre no va a ser igual a Dios? Si el faraón es dios para Egipto, ¿por qué el rey de Israel no va a ser también Dios?

Si Salomón al comienzo de su reinado hizo la opción por Dios, si le pide a Dios que le conceda saber distinguir el bien del mal, acabará creyendo en su propia sabiduría, olvidándose de Dios. Incensado por todas las naciones, y especialmente por las mujeres, como la reina de Sabá, se tomará a sí mismo como el árbol del conocimiento del bien y del mal en medio de su pueblo y quizás de las naciones que acuden a escuchar su sabiduría (1 Re 3,6-10).

Gn 3,7-8

• *Supieron que estaban desnudos*

Se nos repite ahora el último versículo de Gn 2: descubren que están desnudos, pero lo descubren llenos de vergüenza. Ya están lejos de aquel gozo de su descubrimiento mutuo; viven en la inquietud. Ya no viven solamente bajo la ley de Dios; tienen que descubrir instintivamente nuevas leyes de comportamiento.

Vivían bajo la gracia, sin plantearse cuestiones. En adelante viven bajo la mirada del otro, una mirada que juzga; por eso experimentan la necesidad de ocultarse bajo la ropa. El hombre y la mujer estaban unidos en la gracia de estar descubiertos como pareja, como cumplimiento de su esperanza; ahora se encuentran frente a frente, en el temor del juicio que van a tener que dar el uno del otro. La voz de la serpiente les ha hecho sospechar de Dios y llegan a sospechar ahora de todas las criaturas. El hombre y la mujer tienen miedo el uno del otro. La sexualidad es algo que se esconde.

Frente a la desnudez, el hombre se convierte en inventor. Ve y crea. La serpiente le ha dicho la verdad. Sus ojos se abren y esta apertura es el acceso a lo que llamamos civilización. El hombre no es ya el siervo obediente de Dios, sino que pone sus propios modelos de vida, sin que eso sea una respuesta a una

pregunta de Dios. El hombre comienza a vivir sin Dios. El targum comenta: «Todo artesano detesta a su rival».

Belleza de la creación, ciertamente; pero al mismo tiempo esa creación oculta el acuerdo de un compromiso. El hombre y la mujer no vivirán ya el uno ante el otro en su ingenuidad dichosa, sino que se cubrirán por temor al juicio.

Adán inventa el primer vestido, hecho no ya de hojas de parra, como dirá la tradición ulterior, sino de hojas de higuera, lo cual hace decir a ciertos rabinos que el árbol del conocimiento era la higuera, mientras que otros insisten en que se trataba de una vid. ¿Acaso el hombre no se embriagó, ebrio hasta el punto de creer que podría llegar a ser omnipotente?

La caja de Pandora ha dejado de todos modos su primer maleficio: el hombre y la mujer se sienten frágiles en su mutua desnudez. Se cubren. Pero este primer mal que les afecta no procede de Dios; viene tan sólo de ellos mismos.

- *Se ocultaron delante de Dios*

Y viene luego el segundo de los males: el hombre tiene miedo de Dios y se oculta. También delante de Dios se encuentra desnudo y tiembla ante su juicio. La ley de Dios que era gracia para el hombre, sin que Dios le haya dicho nada, se convierte en miedo para el hombre. En lugar de alegrarse de la presencia de Dios, el hombre se pregunta cómo puede protegerse de Dios.

Casi nos habíamos olvidado de Dios; con los primeros hombres estábamos frente a una opción decisiva y en esta opción Dios está ausente, se ha hecho olvidar. En el momento crucial del pecado o de la opción, Dios podría haber intervenido de forma soberana; por el contrario, quiso borrarse. ¡El hombre ha hecho su opción libremente!

Podría Dios intervenir ahora dramáticamente, de forma aplastante, condenando y rechazando al hombre lejos de sí; pero, por el contrario, Dios hace oír su voz; como si tosiese antes de entrar, como si quisiese dejar al hombre un poco de tiempo para que se recuperara y pudiera salir a su encuentro.

Dios llega con la brisa del atardecer, como si viniera a saborear el frescor de su jardín al lado de su amigo, el hombre. ¡Pero es el atardecer! Gn 1 comenzaba por la tarde que se abría a una nueva mañana; aquí tenemos la impresión de que la mañana de la humanidad ha pasado; estamos viviendo su atardecer.

Hablamos tantas veces de ese Dios que se esconde, que nos olvidamos de que nuestro relato propone una visión muy distinta. No es que Dios se oculte, sino que el hombre hace sus opciones lejos de Dios e intenta eludir su encuentro. El hombre ha querido ser Dios; ¿cómo podría encontrarse con Dios sin que surgiera un conflicto? El hombre pone leyes y sabe muy bien que todo hombre que ponga leyes opuestas a las suyas será un rival, incluso un enemigo; ¿puede suceder lo contrario con Dios? Si el hombre se ha hecho como Dios, ¿cómo podría aceptarlo Dios? La serpiente se ha olvidado de decirle –¿acaso lo sabía?– que, si cada uno se toma a sí mismo por Dios, el mundo tendrá que enfrentarse continuamente con la oposición: ¿cómo triunfar si no es por la fuerza?

Gn 3,9-12

- *El Señor Dios llamó al hombre*

Estamos dando un giro a los demás relatos míticos. Dios debería inmediatamente aparecer como el juez, como el enemigo del hombre que ha transgredido su ley, como aquel que lo rechaza. Al contrario, Dios llama al hombre, que es –nunca ha dejado de ser– criatura suya. Dios llama al hombre porque lo ama.

Lógicamente, el hombre tiene que ser llamado para explicarse ante el tribunal de Dios; pero en el texto bíblico la llamada tiene al mismo tiempo el sonido de una elección. No es el criminal al que Dios llama, sino ante todo al hombre que él ama.

En el mito no puede haber ningún proceso, ningún diálogo con Dios; la sentencia cae sin justificación. Aquí, por el contrario, el hombre se verá invitado a explicarse; podrá presentar su defensa.

Notemos que el proceso es el del hombre, el de la humanidad, no el de la serpiente. La humanidad va a comparecer, porque vivía bajo la ley de Dios, la ley que Dios había querido como gracia. La serpiente no entra en este marco de la alianza.

–«*¿Dónde estás?*». Hay varias maneras de comprender la pregunta de Dios. Una interpretación puramente topográfica: «¿Detrás de qué arbusto te has escondido?». Pero la pregunta puede estar más cargada de sentido: «¿Cómo te va?». Dios sabe muy bien lo que acaba de pasar, pero le pregunta al hombre qué es lo que le ha ocurrido, cuál es ahora su forma de vivir, cuáles son sus problemas, si lamenta la opción que ha hecho, o por el contrario la asume; en una palabra, quiere saber si está satisfecho de su nuevo estado.

También podría comprenderse así: «¿Cómo has llegado a esa situación? ¿Me lo puedes explicar?». Dios sería como el padre que intenta comprender lo que ha producido esa ruptura con su hijo, esa opción que los separa.

Finalmente, esta pregunta puede simplemente decir, con una vocalización diferente: «¡Ay!». Dios llora la relación destruida, la opción que él juzga nefasta. Esa libertad del hombre, que pasa por el rechazo de Dios, pasará por el rechazo de la esposa, luego del hermano, antes de querer imponerse como palabra única (Gn 11).

–«*Oí tu voz y sentí miedo*». A la pregunta de Dios: «¿dónde estás?», Adán responde: «sentí miedo». Dios llama, pero el hombre huye; ha fallado la confianza del hombre en Dios. Adán es el antepasado de todos los que desconfían de Dios. Dios no es ya fuente de gracia, sino aquel con el que tiene uno miedo de encontrarse. El hombre no se presentará ya nunca desnudo ante Dios; hará que lo preceda todo un ritual.

Adán no quiere estar en la presencia de Dios. Le gustaría que Dios no lo viera. El encuentro cara a cara resulta peligroso; los hebreos dirán en adelante que es «imposible ver a Dios sin morir», a pesar de que al principio Dios se paseaba con el hombre a la brisa del atardecer.

–«*¿Quién te ha revelado que estabas desnudo?*». A la segunda pregunta de Dios, Adán no responde directamente. No se menciona a la serpiente; la verdad es que Adán recibió el fruto de su mujer. En vez de explicarse, Adán acusa.

Si Dios esperaba del hombre alguna reflexión sobre sí mismo, alguna especie de arrepentimiento, sólo recibe del hombre una respuesta malhumorada: «Ha sido la mujer que *tú* pusiste a mi lado la que me ha dado del fruto». Adán opone a la pregunta de Dios una doble acusación. Cuando yo estaba solo ante ti, los dos vivíamos en paz y armonía; yo deseaba una ayuda, pero esa ayuda que tú me diste, en vez de conducirme hacia ti, me ha apartado de ti. Tú, Dios, eres el responsable. Y esa mujer que yo, en mi inocencia, había recibido como una bendición tuya, es la que me ha engañado. No desconfié de ella, pues fuiste tú el que me la habías dado.

Volvemos a encontrarnos con el mito de Prometeo: la mujer es una trampa tendida por Dios. Adán debería haber desconfiado de Dios y de sus regalos; para Adán, lo mismo que para Prometeo, Dios se ha convertido en enemigo.

Así, pues, una primera acusación contra Dios; la segunda acusación se dirige contra la mujer. Si buscas un culpable, pídele cuentas a ella; yo, el hombre, no soy más que un inocente engañado. Ella ha sido seducida; yo la amaba, puesto que *tú* me la habías dado. Por esta doble actitud, Adán es también nuestro común antepasado: nosotros siempre buscamos la culpa fuera de nosotros mismos, atribuyéndola a un chivo expiatorio, o bien a Dios, o bien a su contrario Satanás, el diablo.

Gn 3,13

- *El Señor Dios dijo a Eva: «¿Qué es lo que has hecho?»*

Dios prosigue en su encuesta: la mujer ha sido acusada, y la interroga. Ella, lo mismo que Adán, busca la culpa en otro, en la serpiente. Al obrar así, está mezclando la verdad y la mentira. Es verdad que la serpiente la incitó a comer, pero es muy discutible que la haya engañado. ¿No había sido tentada antes de la intervención de la serpiente? ¿No había reconocido que las tres promesas de la serpiente estaban realizadas en el fruto? ¿No había deseado ella, con toda la humanidad, ser como Dios?

Gn 3,14

- *El Señor Dios no interroga a la serpiente*

Nuestro texto presenta una laguna en su lógica. Dios debería seguir con el último acusado, interrogarle como hizo con Adán y su mujer; pero no lo hace [4].

[4] *Targum de Jonatán:* «Entonces el Señor citó a los tres a juicio».

¿Por qué? El texto no lo dice. Por tanto, nos vemos reducidos a nuestras suposiciones, pero ¿acaso no es función del mito dejar ciertas incógnitas para que el hombre reflexione y medite sobre su condición?

Primera explicación: la serpiente es el mal, es el diablo. ¿Cómo la va a interrogar Dios? Ha sido siempre la fuerza hostil, el enemigo de Dios y de sus criaturas. Pero esta explicación, por muy seductora que sea, no se mantiene en pie. El texto dice expresamente que la serpiente era una criatura de Dios, una criatura que se mostró especialmente astuta.

Segunda explicación, que se deriva de lo que acabamos de decir: Dios, que hizo a la serpiente, sabe por qué la hizo. Conoce la astucia de la serpiente. Si Dios interroga a la serpiente, ¿no le dirá: «tú me has creado. De ti es de quien recibí la función de poner la duda en el espíritu humano? ¿Acaso obré mal al obedecer tus órdenes?». Si se acusa a la serpiente, ¿no se volverá ella a su vez como acusador del hombre, lo mismo que hizo el Satanás de Job? Esto es lo que teme el comentario judío *Abot de Rabí Natán*: «La serpiente sabe argumentar. Si la acuso, responderá: tú les diste una orden y yo otra; por qué abandonaron tu orden para seguir la mía?».

Tercera explicación: la serpiente no es sino la otra cara de nuestra humanidad. Dios interroga a Adán y a su mujer, pero no puede interrogar al mal que hay en ellos. Pero ¿hay mal en ellos? ¿No ha sido creado el hombre como un ser de deseo? ¿No ha sido Dios el que quiso ponerlo ante una opción? Si el hombre escogió mal según Dios, ¿no era ése el riesgo que él había asumido cuando lo creó?

En la respuesta que el hombre da a Dios, suele traducirse: «Comí del fruto». Pero la forma del verbo es un futuro: «comeré», como si a la pregunta de Dios respondiera Adán: «Es verdad, comí de él; pero si la cosa se repitiera, también comería. Porque prefiero poner mis propias leyes en un mundo difícil más que vivir en paz bajo tu ley única». ¿No es eso lo que ocurre siempre con el hombre, que desea un paraíso de paz en donde todo el mundo viva en armonía bajo una sola ley, pero que de hecho se alegra de la diversidad humana, de la dificultad de vivir, aun cuando haya días en que no puede ya soportarlo y se pone a soñar con un jardín, con un lugar en donde pueda sentirse guardado y protegido?

- *El Señor Dios dijo a la serpiente*

Dios no interroga a la serpiente, porque no es una criatura distinta del hombre; pero Dios le habla a la serpiente, le habla a ese doble del hombre que se opone a Dios, y condena y maldice a ese doble. La serpiente, figura de la mala opción en nosotros, queda condenada; pero esa mala opción recibe también una figura, la de la serpiente.

La serpiente es un animal muy real que en todo tiempo ha inquietado a los hombres. ¿Cuál es entonces ese animal condenado a arrastrarse por la tierra para

poder avanzar?; ¿cuál es ese animal que parece estar siempre «mordiendo el polvo», como si se alimentase de él?; ¿cuál es ese animal de picadura mortal, pero que por su cambio de piel parece estar dotado del poder de resucitar? [5]. Imagen fascinante la de la serpiente, que ataca al hombre mordiéndole el talón, mientras que el hombre se defiende de ella aplastándole la cabeza. Una lucha que se remonta a los orígenes del mundo y que no puede acabar. Este símbolo de la serpiente que hay que aplastar no es sólo una creación de Israel, porque también en la India se desarrolla un mito idéntico.

En este mito, la gran serpiente *Vrtra* equivale a la Tiamat babilonia. Es el caos primitivo, el dueño absoluto antes de toda creación, que guarda las aguas para impedir que se haga el mundo. Por eso, el acto creador de *Indra* consiste en golpear a la serpiente en la cabeza, para hacer que surja el mundo del caos. Repitiendo este acto fundador, todos los hombres tienen que interrogar al astrólogo para que éste les diga dónde han de poner la primera piedra de su casa; en aquel lugar plantarán un poste para dejar allí clavada la cabeza de la serpiente.

El texto bíblico, en sintonía con otros muchos mitos, ve en el combate entre el hombre y la serpiente en la naturaleza una figura de su propio combate entre dos opciones: Dios y su ley, que no es sino gracia, o la aventura de seguir su propio juicio, de construir un mundo hecho de manos humanas. El riesgo es grande, pero ¿no comprenderá el hombre que ése es el precio de la vida? No hay en este texto ninguna esperanza, sino una simple constatación, sobre la que Dios pronunció su «¡ay!». No puede tratarse de ver en la mujer que aplasta la cabeza de la serpiente una figura de María y de su descendencia, Jesucristo [6]. Es tan sólo una imagen de la vida humana.

Si el texto no da pie para ninguna esperanza, afirma sin embargo, incluso más allá de la opción discutible del hombre, que Dios continúa viniendo a él y llamándolo. Dios no ha abandonado al hombre; constata su opción, pero no lo maldice.

El porvenir del hombre

(Gn 3,15-24)

Situación del hombre y de la mujer

«El Señor Dios dijo a la serpiente: 'Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya. Esta te herirá la cabeza y tú le herirás el talón'. Dijo a la mujer: 'Haré que, embarazada, tengas grandes sufrimientos; con trabajo parirás los hijos. Apetecerás a tu marido y él te dominará'».

[5] El *Targum de Jonatán* añade como condenación de la serpiente: «Se te cortarán las patas y te despojarás de tu piel una vez cada siete años; en tu boca estará el veneno de muerte» (cf Tg Ex 7,9).

[6] Esta interpretación proviene del targum: «Para sus hijos habrá un remedio, mientras que para ti, serpiente, no habrá remedio, pues ellos están destinados a hacer la paz al final, el día del rey mesías».

Todo lo que llevamos leído hasta ahora pertenece al orden del mito; es decir, es un intento del hombre, frente a su Dios, de comprender su situación de hombre: ¿quién soy?, ¿de dónde procede mi situación? Por el contrario, el final del relato es una mirada del hombre sobre su realidad de cada día. Es una realidad que la mujer da a luz en el dolor, es una realidad la atracción de los sexos, es una evidencia que la mujer ha sido, demasiadas veces en la historia, dominada por el hombre.

El autor no dice que esta situación es normal, no es más que la evidencia de cada día, sino que se pregunta: «¿Por qué vivimos así?». Y da una respuesta en la fe: vivimos así porque hemos roto con Dios, porque hemos escogido nuestras leyes en lugar de las suyas. Y, en compensación, opina que cualquier acercamiento a Dios debería permitir el restablecimiento de unas relaciones más normales. No hemos quedado irremediablemente rechazados después de la caída; nos encontramos de nuevo continuamente ante la opción por la palabra de Dios como gracia.

Por consiguiente, no se trata de ver en el sufrimiento de las mujeres en parto un sufrimiento redentor. El sufrimiento es un horror, y debe ser una tarea del hombre buscar con su ciencia la manera de superar esta situación. Dios le ha dejado libre para elegir, ayer como hoy; por tanto, el hombre puede mejorar su situación tanto por sí mismo como con la ayuda de Dios.

Tampoco es voluntad de Dios que el hombre domine sobre la mujer. Al separarse de Dios, el hombre ha perdido esa capacidad de maravilla de la gracia que era su mujer; surgió entre ellos la desconfianza. En la medida en que el hombre domina sobre su mujer, no cumple la voluntad de Dios, sino que por el contrario manifiesta que está separado de Dios.

A Adán le dijo Dios: «Como has escuchado la voz de tu mujer y has comido del árbol del que te había prohibido comer, la tierra será maldita por causa tuya. Con fatiga te alimentarás de ella todos los días de tu vida; producirá para ti espinas y abrojos y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, ya que de ella has sido sacado. Sí, eres polvo y al polvo volverás».

Cuando el hombre habla de su trabajo, constata que todo trabajo es penoso, que en su vida surgen continuamente espinas y abrojos. No hay obra alguna que no se haga sin el sudor de su frente. Es una constatación, pero no es un dato irremediable.

Frente a la esterilidad de sus esfuerzos por llegar a un mundo plenamente armonioso, el hombre se pregunta: ¿Se trata de la condición ineludible del hombre en la tierra, o bien proceden todas esas dificultades de una manera de captar este mundo, de una visión deformada, ya que sus juicios no son nunca puros, sino que siempre están mezclados? Hoy es necesario trabajar duro, pero ciertamente, si afináramos nuestro juicio, si nuestro juicio estuviera más en conformidad con el de Dios, las relaciones con la tierra y con el trabajo se harían gracia, gozo prometido.

El trabajo no es una maldición; el hombre ha sido creado para trabajar. Ese trabajo debería darle fácilmente todo lo necesario para vivir. Pero el trabajo ha

sido deformado por el hombre, que ha querido proseguir su empresa según sus propias leyes, que no consigue dominar plenamente en un conjunto armonioso. Pero con Dios, delante de Dios, el hombre puede encontrar de nuevo la armonía en sus relaciones laborales, la armonía con los demás hombres, la armonía con la naturaleza, la esperanza de un mundo en el que pueda resonar el juicio de Dios y el gozo del hombre.

Al realizar sus propias opciones, el hombre abrió la caja de Pandora. Todos los males se pusieron de acuerdo para que el hombre dominase mal el mundo, pero su esperanza consiste en llegar a comprender cada vez mejor y en acercarse a Dios. No se trata de esperar la vuelta a una especie de paraíso perdido, sino de construir un mundo nuevo, que debería algún día tender hacia la Jerusalén celestial, obra del hombre asumida por Dios.

El hombre llama a su mujer Eva

Teniendo en cuenta todo lo anterior, podríamos pensar que el hombre va a suplicarle a Dios que cambie su juicio. No es así. Adán acepta su condición: ha hecho una opción difícil y va a asumirla. Más aún, las relaciones entre el hombre y su mujer adquieren un nuevo giro.

Esperaríamos un arreglo de cuentas tempestuoso, pero todo se reduce a que Adán llama a su mujer con un nombre nuevo: Eva. La llama, en el sentido noble del término, a una vida nueva; ella va a convertirse en la madre de todos los vivientes. Por consiguiente, el primer nacimiento no tuvo lugar en el jardín; tendrá lugar en la tierra de los hombres, esta tierra tal como la conocemos.

En los relatos míticos, el nacimiento seguía al encuentro de la mujer con la serpiente; lo mismo ocurre con nuestro relato. Pero, cosa extraña, la palabra hebrea que traducimos por Eva significa en arameo «la serpiente». Ya hemos indicado hasta qué punto la serpiente estaba cerca de la interioridad del hombre. He aquí ahora que la mujer recibe un nombre que es promesa, «madre de todos los vivientes», pero también un nombre ambiguo, ya que significa también la serpiente. La llamada que Adán dirige a su mujer se parece a la de Dios: está a la vez marcada por el afecto y por el juicio. El midrás Rabbá comenta: «Ella se le dio para hacerlo vivir; ella le aconsejó como una serpiente».

Pero el nombre de Eva tiene además un tercer sentido: significa en arameo contar, declarar. ¡Con Eva comienza la posibilidad del lenguaje, del diálogo! De este modo, Eva aparece muy compleja: es promesa de vida, es apertura al diálogo, pero en ese diálogo puede deslizarse la serpiente.

No estamos en una perspectiva de caída, sino más bien ante una nueva partida. El mundo no es ya el lugar protegido y seguro, sino que es el terreno de la aventura por donde se va a comprometer el hombre y que sigue siendo para él una promesa, aun cuando sus relaciones no tengan ya la transparencia de antaño. Si los mitos terminan generalmente con una visión muy pesimista, con una maldición de la humanidad, nuestro texto nos muestra una humanidad en posición difícil, pero una humanidad esperanzada. ¿Habrá que recordar que lo último que podía salir

de la caja de Pandora llevaba por nombre «esperanza»? Si no se trata ya de una caída, de una maldición, es que Dios, al mismo tiempo que juzga al hombre, no lo condena. Dios sigue siendo para el hombre la esperanza de un mundo reconciliado.

Dios les hace unas túnicas

Dios no ha maldecido al hombre, sino que ha rechazado tan sólo a la serpiente en el polvo; y la tierra producirá cardos y espinas. Pero Dios no abandona al hombre en su desnudez, en su vulnerabilidad, en su vergüenza. Dios viste al hombre con túnicas de piel; abre al hombre la posibilidad de vestirse a costa de los animales. Por tanto, Dios no ha rechazado a la humanidad, no la ha condenado; lamenta su opción, pero en esa opción Dios seguirá mostrando su afecto por el hombre. Para los targumes, Adán y Eva se vistieron con la piel de la serpiente que despojaron, pero también con vestidos de gloria, de luz.

La muerte del hombre

El Señor Dios dijo: «He aquí que el hombre se ha hecho como uno de nosotros por el conocimiento del bien y del mal. Ahora, que no extienda su mano para tomar también el árbol de vida, comer de él y vivir para siempre».

El hombre tendrá que fijar por sí mismo los valores, separar el bien del mal. ¿Está sin embargo más cerca de Dios? El hombre en paz en el jardín de Edén se ha convertido en el hombre inquieto, en busca de eternidad. Separado de Dios, descubre lo inconfortable de su situación. Sean cuales fueren sus pretensiones, lo cierto es que es mortal. Péguy escribe: «Aquello en que desde entonces se convirtió la muerte no era antes más que una partida natural y tranquila». Para Ricoeur, «la maldición no es que el hombre muera, sino que arrostre la muerte en la angustia de su inminencia; la maldición es la modalidad humana de morir». Y el midrás habla así: «Antes, la muerte era buena».

Dios pone un límite a la vida de los hombres, a su poder, a su voluntad, ya que «el hombre se ha encerrado en una situación de mentira..., que desemboca necesariamente en la violencia» (lo comprobaremos en el estudio de Gn 4 y 11). Es preciso que esta situación no se haga eterna. Es preciso que el hombre no se sienta a gusto con su falta bajo la sombra del árbol de vida, abandonado entonces a una desgracia sin posible remisión...

«Habrá remisión... a costa de una nueva intervención y de un nuevo don del creador. El hombre solo no puede salvarse. A pesar de su buena voluntad, no puede hacer otra cosa más que encerrarse en un mundo de muerte, que no dejará de escaparse de su dominio y de volverse contra él. En efecto, ésta es la dura ley impuesta a un ser que, finito, sucumbe a la tentación, mortal, de igualarse con el infinito. Tentación permanente del hombre» [7].

[7] P. Gisel, *La création*, 46-47.

El Señor expulsó al hombre

Ese es el castigo. La serpiente no mintió. El Dios de la biblia ama demasiado al hombre para matarlo después de una mala opción. Dios no extermina al hombre; lo expulsa y lo devuelve adonde estaba antes de introducirlo en Edén.

Nos encontramos al final de este texto con la misma idea de experimentación. Dios puso al hombre en un mundo inhóspito y lo puso luego en el jardín: primera experiencia. Dios vio al hombre solo, le ofreció la ayuda de los animales y luego la de la mujer: segunda experiencia y cima del relato. Pero, después de la cima, viene la caída. Con la mujer, el hombre no está ya solo ante Dios, existe, dialoga, existe fuera de su relación con Dios y no acepta ya la ley que Dios le ha impuesto.

Entonces, puesto que ha fracasado la experiencia, Dios lo devuelve a su sitio primitivo. El hombre regresa a su punto de partida. Vuelve a la tierra difícil, a la tierra caótica que tan sólo su trabajo con el sudor de su frente podrá transformar. No está ya protegido por el jardín, sino frente a la necesidad de crear y de emitir juicios.

En Gn 1, Dios realizaba todas las separaciones necesarias para el desarrollo armonioso de la vida; aquí, el hombre ha saboreado el fruto del conocimiento del bien y del mal; le toca ahora a él distinguir entre lo que está bien y lo que está mal, separar, pero bajo la mirada atenta de Dios.

Sin embargo, el hombre no ha vuelto como estaba al punto de partida; vuelve mucho más rico. Como Prometeo, ha adquirido el fruto del conocimiento del bien y del mal, primer paso para la creación de toda cultura humana. Y, como nos ha dicho Eva, el fruto le parece al hombre atractivo, bueno para comer, precioso para abrir la inteligencia. Adán ya no es el mismo hombre. Está menos unido a Dios, pero es más hombre, como nosotros, el hombre hambriento de saber, de realizarse. Y no está solo, está en diálogo con su mujer, y con ella es capaz de crear y dar la vida. Sin embargo, el diálogo entre ellos no es de absoluta confianza; el diálogo expresa tanto la desconfianza ante Dios, como entre ellos mismos.

Pero en su formidable búsqueda, el hombre sigue estando limitado. Se había imaginado que daba el paso decisivo que lo convertiría en Dios; es verdad que ha progresado, «se ha hecho como uno de nosotros», dice el texto. Pero Dios sigue siendo Dios. Dios expulsa al hombre del jardín. El hombre no ha aceptado las leyes del jardín; por tanto, que vuelva a la tierra de la que estaba hecho. En esa tierra podrá pretender la realeza, podrá hacerse adorar como Dios, podrá estar en medio de su pueblo como el árbol de vida, pero no será más que una imitación de Dios, imagen en el sentido de «ídolo» y de parecido.

El hombre se quedará con su sed de conocer, con su sed de dominarlo todo, y, al mismo tiempo, con ese conocimiento íntimo, sabrá muy bien que no será nunca Dios, que no es más que criatura, a pesar de todas sus creaciones. Y el hombre sueña con hacerse Dios, ¡pero es un sueño! Sólo Dios podrá responder a esta espera; y será él, Dios, el que se haga hombre en Jesucristo.

Estableció querubines

Ultimo signo de esta imposibilidad para el hombre de alcanzar a Dios: los querubines. El acceso a Edén puede compararse con el de los palacios reales de Mesopotamia. En Asur y en Babilonia, los palacios están protegidos por seres extraños, mitad hombres, mitad animales, una especie de esfinges o de toros alados.

El hombre no puede ya llegar a Dios, encontrarse con él a la brisa del atardecer. Dios se ha hecho terrible como un rey. Pero no habrá nada que le impida a Dios salir al encuentro del hombre, ir a coserle unas túnicas, bajar para inspeccionar sus obras, llamarlo.

Conclusión

Es curioso observar el gran número de versiones de la historia llamada del paraíso perdido, o, como dice Mircea Eliade, de la «nostalgia del paraíso». ¿Habrá allí como el recuerdo de un doloroso destierro, lejos de una región fértil, para ir a enfrentarse con un mundo más difícil? Así ocurre con muchos pueblos de cazadores que hablan de los tiempos en que vivían en un país rico en animales; luego éstos emigraron y arrastraron tras de sí a los cazadores.

Estos relatos pueden encontrar un eco en los trabajos de los prehistoriadores. Con el retroceso de las glaciaciones, los grandes rebaños subieron hacia el norte; de ahí el desplazamiento de las poblaciones que vivían de su caza. Pero también la necesidad de arrostrar nuevos modos culturales: la agricultura y la ganadería.

¿Habría un relato por el estilo en la base de Gn 2-3? Hoy no hay nada que nos permita afirmarlo. Por otra parte, intentar comprender históricamente nuestro relato podría ser un grave error. Deberíamos leerlo como un relato cronológico: la tierra inculta antes del trabajo del hombre, la tierra cultivada y guardada por el hombre, un hombre todavía en estado de inocencia. Pero por su empeño en igualarse con Dios, el hombre se habría hecho pecador y habría perdido el jardín de Edén, el jardín de la seguridad, el jardín en donde estaba protegido por Dios.

Parece preferible considerar con P. Ricoeur que la inocencia y el pecado se viven como en sobre-impresión. «El pecado no *sucede* a la inocencia, sino que la pierde al *instante* [8]. Gn 2-3 no es un relato histórico, sino el gran mito del hombre que intenta responder al porqué de su vida, de su condición de trabajador, de su relación difícil con la tierra, con su mujer, con Dios.

Continuamente el texto replantea el problema del mal y de su origen, sin resolverlo jamás. El relato es como el pensamiento del hombre, que se enrolla y

[8] P. Ricoeur, *o.c.*, 570.

desenrolla como la serpiente. Las espirales se suceden en círculos viciosos sin que jamás se desvele el enigma. El texto debe ser leído por lo que es, lejos de todo pensamiento enigmático; me llama a reflexionar en mi situación de hombre creado, limitado, finito, en mi aspiración a dominar sin traba alguna, capaz de todo, infinito, inmortal. Me llama a reconocer que me gustaría encontrarme a la vez protegido y libre, custodiado y soberano. Me llama a reconocer que jamás sabré encontrar el gozo fuera de la relación con Dios, que me abre a la relación feliz con los demás, con el trabajo, con la tierra.

El texto no es historia, cronología; es la afirmación de dos realidades conjuntas: la vocación que Dios dirige al hombre para que se reconozca fundado en su palabra, y el rechazo que constantemente opone el ser humano a este reconocimiento [9]. El hombre no ha tenido que responder de una vez por todas a esta alternativa; está llamado continuamente de nuevo a una opción en cada instante decisivo de su vida.

Es absolutamente abusivo aislar Gn 3 para convertirlo en el relato de la caída. Gn 2-3 abre una historia de las relaciones entre Dios y los hombres; mejor dicho, se trata de una prehistoria en la que intervendrá la llamada de Dios dirigida a un hombre, a un pueblo que sucesivamente lo reconocerá como Dios y luego descubrirá su ley como buena, como promesa de salvación, de esperanza, de libertad.

Adán y Eva no pertenecen a la historia, sino al mito por el que los hombres intentan decir el origen de su situación. Nunca será llamado Adán al lado de los patriarcas que abren la historia: Abrahán, Isaac, Jacob...

Desgraciadamente, el judaísmo olvidó pronto esta diferencia entre mito e historia, y Adán se convertiría, no ya en el representante de la humanidad entera, frente a Dios, frente a la opción de vida, sino en el hombre por el que entró el pecado en el mundo. «He aquí mi última palabra: habría sido mejor que la tierra no hubiera producido a Adán, o que, habiéndolo producido, le hubiera impedido pecar. Pues, ¿qué provecho es ahora el nuestro al llevar una vida triste y aguardar después la muerte? Adán, ¿qué has hecho? Si has pecado, la falta no es solamente tuya, sino de todos los que descendemos de ti» (*Apocalipsis de Esdras*, 7,116).

El mismo eco en Baruc: «¡Oh, Adán!, ¿qué hiciste a todos los que nacieron de ti? ¿Y qué se dirá de la primera Eva que obedeció a la serpiente? De forma que toda la gran muchedumbre fue devorada por el fuego...»; o también: «Como Adán pecó, la muerte entró en el mundo..., hubo luto, se preparó la aflicción, se creó el dolor, se cumplió la fatiga y el orgullo empezó a establecerse» (*Apocalipsis de Baruc*, 48).

En vez de ser cada uno de nosotros de nuevo Adán y Eva, frente a Dios, frente a la vida, frente a la opción, no somos más que los pobres descendientes de Adán y Eva, marcados por un pecado que no es el nuestro. Ontológicamente, somos pecadores y no autores de opciones libres y difíciles. Ontológicamente, estamos marcados, en vez de recordar la gracia de Dios que sin cesar llama de nuevo al hombre para darle a conocer su ley como una gracia.

[9] Cf. E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, 43.

Gn 2-3 plantea la cuestión: ¿puede el hombre aceptar la alteridad de Dios que le da su fundamento? Gn 4 se preguntará por la posibilidad de aceptar la alteridad del hermano. Gn 11 desplegará la historia de una sociedad de la que ha sido abolida toda diferencia. Con Gn 11 terminará el prólogo del Pentateuco; Gn 12 no hablará ya en términos de creación, sino de elección. Del conjunto de hombres, Dios llamará a un hombre para que sea su testigo, para que sea con su descendencia signo de bendición de Dios para todas las naciones.

4

Caín y Abel

(Gn 4)

Introducción

Orígenes del texto

La historia de Caín y de Abel pudo haber existido fuera de Gn 2-3; en ella apenas se encuentra una mención de Adán y Eva, y estamos lejos de Edén. Podría ser un arquetipo de las relaciones entre dos hermanos fuera de todo lugar definido y de todo tiempo concreto. Sería tan sólo la historia de la primera muerte, de la primera violencia.

Pero, por muy lejos que se remonte en la tradición, esta historia está escrita por judíos, en el seno de una cultura, en un tiempo, en una historia. ¿Presupone este texto la existencia de las leyes judías sobre el sacrificio? ¿Cuál era la situación de Israel en el momento de su redacción? ¿Era nómada? En ese caso, Caín representaría a los pueblos sedentarios, por ejemplo a los egipcios, a quienes horrorizaban los sacrificios de carneros. Pero si Israel es ya sedentario, el Caín constructor de ciudades podría ser David, el que mató a uno de sus oficiales para hacerse con su mujer. El midrás explica con frecuencia el acto de Caín como una lucha de celos por la misma mujer. Pero se pensaría más fácilmente todavía en Salomón que, para acceder al trono, habría de matar a su hermano.

Los personajes: ¿Caín el justo? ¿Abel el pasivo?

Resulta igualmente legítimo preguntarse por los personajes que se ha tomado la costumbre de designar según criterios morales. ¿Es malo Caín? Es lo que reconocerá sin recelos la tradición ulterior (cf. 1 Jn 3,12): «Caín era del maligno». ¿Se enfrenta Caín impotente contra la arbitrariedad de Dios? No hay por qué

descartar esa cuestión. Finalmente, ¿no será Caín el cultivador pacífico, amenazado continuamente por los nómadas que vienen a robar y a destruir sus cosechas y que, en un acto incontrolado, llega a matar a Abel después de varios años de paciencia? Entonces, privado de Dios, construye la ciudad y en su centro el templo, aguardando a que Dios vuelva a él.

Y al revés, la tradición hace de Abel «el justo». Pero el midrás acusa frecuentemente a Abel por su pasividad, ya que nunca interviene ni ofrece su ayuda a su hermano; es peligrosamente impotente.

Y no nos olvidemos de Dios, de ese Dios que aparentemente no explica su elección, el dios de la arbitrariedad. Dios que, según el texto, no ha comunicado todavía su ley sobre los sacrificios, pero que se muestra riguroso ante un mal sacrificio que Caín es sin embargo el primero en desear ofrecer. ¿No es Dios el culpable de atizar la envidia de Caín y de dejar que se cometa el asesinato?

Finalmente, nuestro texto está emparentado con el relato cien veces contado de los hermanos enemigos, uno de los cuales tiene que morir para que se funde la ciudad. Caín es el fundador, como Rómulo. Pero curiosamente Dios no se pone al lado del fundador de la civilización, sino de la víctima; es, según René Girard [1], el gran giro que da la biblia.

En fin, no se puede excluir un relato tradicional de conflicto entre los sedentarios y los nómadas, con el que se mezclaría además la historia siempre inquietante de los forjadores, aquellos qenitas, descendientes de Caín, que por su función resultarán siempre cercanos y extraños a la vez. (¿Habrá un prototipo sumerio en la disputa de predominio entre el dios pastor y el dios agricultor, entre *Dumuzi* y *Enkimdu*?).

El nacimiento de Caín y Abel

Gn 4,1

- *Adán conoció a su mujer Eva*

Para algunos comentaristas, sobre todo cristianos, la sexualidad no habría comenzado más que después de la expulsión del jardín de Edén; sería por tanto pecaminosa; sería el empeño del hombre de librarse de la muerte por medio de la procreación. Por el contrario, hay que afirmar que la sexualidad ha sido querida por Dios y que, si corre el peligro de convertirse en posesión, sigue siendo en principio la creación buena de Dios. Adán y Eva son condenados a purgar su

[1] R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*. Sígueme, Salamanca 1982; Id., *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona 1983.

pecado; se introducen en esa nueva vida fuera de Edén, vida de dificultades ciertamente, pero no desprovista de alegrías.

- *Ella dio a luz a Caín y dijo:*
  «He adquirido un varón con el Señor»

¿Es simplemente el primer grito de orgullo de la madre ante su hijo? Pero la forma de hablar es extraña: se olvida de Adán, que es sustituido por Dios. ¿Es sencillamente que, como cualquier madre, Eva desea que su hijo sea casi como Dios, que sea rey por lo menos? ¿O bien elimina conscientemente a Adán, reivindicando para su hijo un estatuto especial? ¿Anuncia Eva en negativo a María, que no comprenderá cómo es posible concebir sin intervención de varón?

El Targum de Jonatán, al hablar del pecado de Eva con la serpiente, transcribe: «Adán conoció a su mujer Eva, que estaba embarazada de Sammael, el ángel de Yavé». Sammael es el ángel del veneno. Se sospecha que Eva había concebido a Caín de la serpiente. Caín entonces no puede menos de ser violento y destructor. Caín prosigue el relato de la caída. Es en el mundo el principio del mal. Estos comentarios revelan la distancia entre Adán y Eva; no están unidos frente al nacimiento, sino separados. Eva no sueña con un pequeño Adán, sino que cree, transcriben algunos targumes, que ha creado un ángel. Sigue siendo el suyo un lenguaje maternal, no necesariamente trágico.

Se ha intentado explicar el nombre de *Caín* de varias maneras. El significado más antiguo podría ser el de «forjador». Caín, antepasado de los qenitas, habría sido comprendido como el antepasado de los que forjan armas; de ahí su violencia.

El segundo significado, que nos da el texto bíblico, relaciona a Caín con el verbo *qanah*, «adquirir». El verbo puede referirse a Eva, pero puede designar también a Caín como «el poseedor del suelo». El midrás ha comprendido muchas veces el conflicto entre Caín y Abel como el empeño de Caín de echar a Abel de sus tierras.

Tercera significación: se vinculará a Caín con la raíz *qana'* que significa «envidioso». Caín es designado directamente por su falta moral: su envidia lo llevará al asesinato.

Finalmente, la última etimología, sin duda la más tardía, relaciona a Caín con la raíz *qanan*, «hacer su nido». La serpiente que tentó a Eva dejó su semilla en ella; entonces Caín nace dentro del nido de la serpiente.

Gn 4,2a

- *Ella añadió a su hermano, Abel*

Impresiona desde el principio la diferencia entre los dos hermanos. Caín es acogido con un grito de gozo y hasta de orgullo. Abel es «añadido»; está ya casi de más. Rompe para Caín la posibilidad de poseerlo todo.

Se explica el nombre de Caín, pero el de Abel se menciona simplemente. Es verdad que lleva un nombre ridículo, la palabra del Eclesiastés «vanidad», que puede también traducirse por «soplo»; en resumen, «menos que nada», el que no importa nada ya desde que nace. El nacimiento de Caín se ponía en relación con el Señor; el de Abel con Caín.

Los dos hermanos

Gn 4,2b

- *Abel apacentaba ovejas,*
  Caín cultivaba la tierra

Caín y Abel son mirados de distinta manera por su madre: el uno es bendecido, el otro está de más; uno lleva un nombre rico, el otro es como el vaho, a punto de desaparecer. Y he aquí que también los distingue el trabajo.

Caín cultiva la tierra, esa tierra que ha de producir espinas y abrojos. No quiere vivir errante, según la palabra de Dios, sino sedentario.

Abel es nómada: ¿no dice el texto que ha escogido la mejor parte? ¿No se le presenta ya como a un patriarca, como a David, como al verdadero pueblo de Dios: «Tus servidores son pastores desde su infancia hasta hoy, tanto como nuestros antepasados»? (Gn 46,34).

Abel y Caín podrían completarse armoniosamente: los dos juntos cumplen las funciones de Adán en Edén: «cultivar y guardar». Caín cultiva, pero no guarda, y muy pronto tendrá que defenderse. Abel guarda, pero se limita a eso. Caín intenta hacer de la tierra de peregrinación el nuevo Edén; Abel no tiene en cuenta la palabra de Dios: «Te ganarás el pan con el sudor de tu frente».

Gn 4,3

- *Al fin de la estación, Caín llevó al Señor*
  una ofrenda de los frutos de la tierra

Caín es el primero en ofrecer al Señor los frutos de su trabajo. Esta actividad instintiva debería haber redundado en alabanza suya, pero servirá para su confusión. Se le reprochará haber ofrecido un sacrificio que no es conveniente por tres razones. En primer lugar, ¿acaso se lo ha pedido Dios? Segundo, se lo ofrece al final de la estación. Finalmente, no pudo ofrecer entonces las primicias, tal como exige la ley judía, sino sólo los restos. Estas dos últimas críticas sólo pueden sostenerse, si se piensa que Caín conocía la ley judía. Queda la primera: ¿por qué se le ocurrió a Caín ofrecer un sacrificio? Algunos comentaristas judíos afirman

que lo hace al final de los tiempos, o sea frente a la muerte; no sería entonces un sacrificio de acción de gracias, sino un gesto de desesperación.

Gn 4,4

- *Abel llevó también las primicias*
  de sus ganados y de su grasa

Notemos enseguida cómo la separación entre los dos hermanos continúa en el plano religioso. No piensan en sacrificar en común. Abel vio a Caín ofrecer sus frutos y él no quiere ser menos. Ofrece por su parte lo que pasará a ser ritual: «las primicias» del ganado y la «grasa». Abel, aunque segundo, es representado como un antepasado de los patriarcas. Caín, primero ante los hombres, acumula sobre su cabeza lo que lo sitúa en segundo plano delante de Dios.

- *El Señor volvió su mirada a Abel y su ofrenda,*
  pero no dirigió su mirada a Caín y su ofrenda

Llegados a este punto, no podemos hablar ya de la arbitrariedad de Dios, sino de una elección suya. Dios se vuelve hacia el que es despreciado por los hombres, Abel, el «menos que nada», que es nómada, que ofrece los sacrificios que Dios pedirá a su pueblo. Rechazado por los hombres, es agradable a Dios. Los comentaristas judíos subrayan más aún el mérito de Abel traduciendo: «Abel se llevó también a sí mismo». Abel no sólo ofrece el sacrificio legítimo, sino que se ofrece por entero al Señor.

Tampoco conviene cargar las tintas en el texto relativo a Caín. Caín no es rechazado, sino que no es el primero. Lo que ha ofrecido no es conforme con el agrado de Dios, pero todavía puede cambiarlo. Podría interrogar a Dios, interrogar a su hermano. Podría Abel habérsele acercado.

Pero entonces se nos plantea una cuestión: ¿cómo se conoce la actitud de Dios? ¿Qué signos se dieron? ¿Quién los interpretó como signo de gracia o de desprecio? ¿Quién podía iluminar esta teoría del sacrificio? ¿Dónde están Adán y Eva? ¿Podían ellos atestiguar con su propia historia? El texto prescinde de todo esto y corre cuanto antes a ese encuentro con Dios en el que los dos hermanos están solos, sin encontrarse jamás.

Gn 4,5

- *Caín se irritó mucho y se abatió su rostro*

¿No había motivos para ello? Caín había sido el primero, pero Dios no lo miró ni tuvo en cuenta su sacrificio. Dios no lo vio, pero vio a Abel y su ofrenda. Por eso Caín siente al mismo tiempo despecho contra Dios y cólera contra su hermano. Pero ¿no es Dios el que tiene la culpa de todo esto?

Gn 4,6-7

- *El Señor dijo a Caín: «¿por qué te irritas?»*

Dios se acerca a Caín y le habla, pero en vez de una explicación, le da ya casi una lección de moral. Dios juega con Caín; ¿acaso no sabe lo que acaba de ocurrir? ¿No dice el rostro abatido de Caín que ha comprendido la mirada de Dios ausente de su sacrificio como un rechazo?

- *«Si obras bien, ¿no llevarás la cabeza bien alta?»*

Primera afirmación: Caín no está encerrado dentro de un destino, de un juicio. No es malo por naturaleza. Ante él, como ante cualquier hombre, se abre la opción entre el mal: aquí, el despecho y la envidia contra Abel que es el ganador, y el bien: creer que es posible otro porvenir, que también él puede verse honrado y acogido por Dios.

Podría traducirse así: «Si obras bien, asumirás tu pecado». Si Caín descubre en qué ha faltado contra Dios, podrá hacer un buen sacrificio y ser así perdonado.

Dios pone a Caín ante la ley que consiste en escoger el bien. Pero Caín conserva esa posibilidad de no creer en Dios y de dejar que se apodere de él la ceguera del rechazo por despecho y por envidia. Esa bestia que anida en el corazón humano contra la ley es el pecado, que va a hacerle rechazar a Dios y a su hermano. El pecado no está en el hombre, sino fuera de él, a la puerta, dispuesto siempre a entrar en él. El pecado desea al hombre: de manera muy realista, el texto contempla al hombre dominando su odio, escogiendo la ley de Dios, o por el contrario, entregándose a él y convirtiéndose en envidia y en deseos criminales. El hombre se encuentra siempre ante esta opción: creer en Dios o rechazar esa ley que le parece poner freno a su libertad.

Por tanto, toda la cuestión está en saber si el hombre dominará ese instinto de muerte. Puede comprenderse el texto de forma afirmativa: Dios sabe que el hombre dominará esa rebeldía que conduce al odio. O puede también comprenderse en sentido interrogativo: ¿dominará el hombre este odio?

Gn 4,8

- *Caín dijo a Abel...*

Dios le habla a Caín que no responde, sino que se vuelve a Abel. Caín no responde a Dios, pero se enfrenta con Abel; por otra parte, el diálogo no logra llevarse a cabo, sino que se transforma inmediatamente en pura violencia.

Sin embargo, el targum comenta y pone en labios de Caín un discurso contra Dios, refutado por Abel: «El mundo no ha sido creado por amor, ni se rige según el fruto de las buenas obras: en el juicio hay acepción de personas. ¿Por qué tu ofrenda ha sido acogida con favor y no la mía? No hay ni juicio, ni juez, ni otro mundo. No hay ninguna recompensa para los justos y ningún castigo para los malvados».

Nos encontramos aquí de nuevo con todos nuestros interrogantes sobre el texto, más uno. El texto ha sido transferido ahora al juicio. En ese día del juicio, dice el targum, es tu pecado el que te abrirá la puerta si no te has arrepentido y si no has obtenido aquí abajo el perdón de Dios.

La biblia no sabe nada de estos reproches; anuncia un monólogo de Caín, un monólogo sin respuesta que se cumple de forma trágica en el asesinato.

- *Y cuando estuvieron en el campo,*
  Caín atacó a su hermano Abel y lo mató

Desde el principio, los dos hermanos están separados y no los ha acercado palabra alguna. Abel está de sobra, pero ese «menos que nada» estorba a Caín en su relación con Dios, y es eliminado. ¿No explica siempre el rico que el pobre es un estorbo? Aquí se subraya el asesinato con brutalidad. Abel no es sacrificado en aras de un proyecto, sino que es eliminado sin más. El texto no aduce ninguna excusa; un asesinato en toda regla.

El Señor y Caín

Gn 4,9

- *El Señor dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano?»*

Dios le había preguntado a Adán: «¿Dónde estás?». Esta misma pregunta se le dirige ahora a Caín. El relato es la historia del mismo fracaso del hombre que se opone a Dios y, oponiéndose a él, rechaza en un primer tiempo a la mujer, antes de matar al hermano. Todo lo que Dios había dado como signo de gozo se convierte en objeto de sinsabor para el hombre.

¿Es una trampa la pregunta de Dios a Caín? Quizás sea más bien que Dios le da a Caín una nueva ocasión de hablar, de explicarse, de responder finalmente reconociéndose culpable, asumiendo su falta para poder tener un porvenir con Dios.

- *«No sé, respondió;*
  ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?»

Caín no recoge el cable que Dios le echa, sino todo lo contrario. Pretende no saber nada de su hermano. Su misión era cultivar la tierra; ¿por qué iba a tener que guardar a su hermano? ¿Acaso no era su hermano el que llevaba el título de guardián del ganado?

Pero Caín dice quizás con mayor crudeza todavía: «Yo no sabía que era yo el guardián de mi hermano». Caín no disimula, se pone a acusar. ¿Cuándo le había dicho Dios que tenía que guardar a su hermano? ¿No es entonces Dios culpable por su silencio? Dios, pero también los padres que no han instruido a su hijo. Quizás pueda irse aún más lejos: ¿no es Dios mismo el verdadero guardián? ¿Por qué no intervino en vez de ponerse a juzgar ahora?

Adán había acusado a Dios de haberle dado una mujer; la mujer acusaba a Dios de haber suscitado la serpiente. Caín acusa a Dios de no haber cumplido con sus funciones. ¿Por qué se le acusa al hombre? ¿No es Dios el verdadero responsable? Podría también traducirse así la pregunta de Caín: «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano, o, se sobreentiende, lo eres tú?».

Gn 4,10

- *«La voz de la sangre de tu hermano*
  clama a mí desde la tierra»

Dios pone a Caín frente a su propio acto. Fue él quien hizo correr la sangre que representa la vida de Abel. Dios se reconoce guardián de Abel e interroga al asesino; no puede olvidarse de la víctima, ya que está de parte de la víctima.

Pero el midrás no se olvida de que también está comprometido y traduce: «La sangre de tu hermano grita sobre mí». Dios mismo se ve afectado cuando un hombre muere; no puede ser tenido por inocente, ya que era el guardián.

Gn 4,11-12

- *«Ahora eres maldito de este suelo*
  que ha abierto la boca...»

Como en la historia de Adán y Eva, no hay ninguna falta que quede bien delimitada. Todo queda comprometido: las relaciones de Dios con Caín, la santidad de Dios, la tierra misma manchada de sangre. Como Adán, Caín es doblemente condenado: la tierra será para él dura y él será un hombre errante. Además, por primera vez es maldecido el hombre mismo. Condenado, pero no entregado a la muerte.

Gn 4,13

- *Caín dijo al Señor:*
  «Mi culpa es demasiado grande de soportar»

Caín le habla de nuevo al Señor. No es evidente que se haya arrepentido, pero al menos mide el alcance de su condenación: maldecido por Dios, rechazado por la tierra, amenazado por los hombres. En contra de la imagen de Víctor Hugo, que ve cómo le persigue el ojo de la conciencia o de Dios, aquí Caín se ve abominablemente solo. No soportaba a Abel a su lado, y ahora ya no habrá nadie a su favor. Su hermano era nómada, «menos que nada»; él lo será más todavía, será un hombre errante.

El midrás y el Talmud comprenden nuestro versículo de otro modo. Caín le pregunta a Dios: «¿No es demasiado dura de llevar mi falta?». Caín, una vez más, se vuelve contra Dios. ¿No podría perdonarle él, el Señor? Los targumes ofrecen juntamente las dos interpretaciones: «Caín dijo entonces ante el Señor: demasiado grandes son mis pecados para que yo pueda soportarlos, pero tú tienes poder para descargarme de ellos y perdonarlos».

Gn 4,14

- *«Si hoy me echas de esta tierra...»*

Lo que Caín teme sobre todo es la ausencia de Dios, es decir, la ausencia de ley y de perdón. El, que no quería conocer la ley, invoca a Dios pidiéndole una ley que lo proteja. El, que se dejaba dominar por el odio, suplica a Dios que la ley no se convierta en ley de la sangre, de la venganza sin fin. Pide una ley que lo ampare, la presencia de Dios que proteja su vida ante los hombres. Caín, que no quería guardar a su hermano, pide que Dios sea su guardián.

Sin embargo, los targumes comprenden el texto en este sentido: «¿Es posible que yo me oculte de ti?». Caín tendría así miedo de la mirada de Dios; pero añade: «Si esto fuera posible, todavía habría hombres para matarme».

Gn 4,15

- *Dijo el Señor: «Si alguien mata a Caín,*
  éste será vengado siete veces»

La primera respuesta de Dios no es muy estimulante. Caín ha introducido el crimen, y el crimen suscita el ciclo infernal de la venganza. El que mata será matado, pero el que mate a éste volverá también a morir asesinado, y así hasta la séptima generación, la cifra perfecta, podríamos decir.

- *El Señor puso un signo sobre Caín*
  para que nadie le atacara

Dios no anuncia solamente la venganza; tiene piedad de Caín; lo protegerá mediante un signo. El targum explica: «El Señor trazó entonces en el rostro de Caín una letra del nombre santo y glorioso».

Esta interpretación del targum puede dar una clave del relato. Paradójicamente, el nombre invocado a lo largo de este episodio es el que será revelado más tarde a Moisés en tierras de Madián. Ese nombre habría sido conocido por los madianitas, confundidos frecuentemente con los qenitas, es decir los descendientes de Caín. Esos quenitas participarán con los hebreos en la conquista de Palestina, concretamente con sus dos héroes Caleb y Otoniel. Adoradores de YHWH, ¿no eran una población que llevaba en la frente una de las letras del nombre divino?

La descendencia de Caín

Gn 4,16

- *Caín se alejó de la presencia del Señor y habitó en el país de Nod*

Caín se pone a buscar entonces un nuevo género de vida. Va al país que se le asigna, el país de Nod, o «país del errante». Esta tierra está situada fuera de Edén, fuera de aquel lugar que hasta entonces producía para el hombre todo alimento y toda alegría. Caín va a habitar el país de la nostalgia. Ir hacia el este es esperar ir al encuentro de la luz, hacia un nuevo nacimiento.

Gn 4,17a

- *Caín conoció a su mujer;*
  ella concibió y dio a luz a Henoc

Adán expulsado de Edén conoció a su mujer Eva, que dio a luz a Caín. Caín, a su vez, echado de su tierra, quiere también gozar de la vida que Dios le concede y conoce también a su esposa. Llama a su hijo *Henoc,* que significa «inauguración». Caín, errante, intenta romper su destino construyendo la primera ciudad a la que orgullosamente le da el nombre de su hijo. Será la inauguración de un tiempo nuevo, el del hombre y su cultura, el del hombre y sus leyes. Caín constructor, fundador de una ciudad y de una civilización. Caín equivale a Rómulo. Pero Rómulo es el héroe latino; Roma justifica el asesinato de Remo: mejor dicho, no el asesinato, sino el sacrificio. Caín es un héroe marcado por el signo del crimen.

Gn 4,17b-22

- *Genealogía de Caín*

Entre sus descendientes destaca Lamec, que tomó dos mujeres, cuyos hijos están en el origen de ciertos pueblos y de ciertas competencias. Yabal es el antepasado de los que habitan bajo las tiendas con sus rebaños. Yubal, el padre de todos los músicos, inventor de la cítara y de la flauta. Tubal-Caín es el padre de todos los forjadores de cobre y de hierro.

¡Prodigiosa civilización la que nació de Caín, fundador de ciudades, inventor de la música, maestro en las técnicas de la forja! Este cuadro es tan extraño para un grupo, en definitiva marginal, que se le ocurre a uno preguntarse si el redactor no estará pensando en otros tiempos. No ya en aquellos tiempos casi primeros, sino en otros más cercanos, en la gloria de un constructor, de un inventor, de un técnico, y sin embargo un asesino, un hombre fuera de lo común como podría ser Salomón. En *Le coq de bruyère,* M. Tournier se imagina a un Caín que construye en el centro de la ciudad una casa grande y que acude todas las tardes a la puerta de la ciudad esperando a alguien. Un día, el Dios de los nómadas, el Dios de Abel llegó rendido de cansancio; entonces cariñosamente Caín se lo lleva a su ciudad, a la casa grande que desde el principio estaba destinada a ser templo.

Gn 4,23-24

- *Palabras de Lamec*

Lamec es ciertamente descendiente de Caín, el asesino, el descendiente de la venganza. Les dice a sus mujeres: «Maté a un hombre por una herida que me hizo, a un muchacho por un cardenal que recibí. Caín será vengado siete veces, pero Lamec setenta y siete veces». Hay que reconocer, a la inversa, la respuesta de Cristo a sus apóstoles: «Perdonad setenta y siete veces». La venganza es llevada a un término absoluto.

Sin embargo, no sabemos nada de esos asesinatos, a no ser en algunas curiosas visiones midrásicas que hacen de Lamec el asesino de Caín y el verdugo de su propio hijo.

Sin duda, a causa de la dificultad del texto, el targum va en otro sentido muy distinto: «Seguramente no maté a un hombre que debía haber matado por culpa suya, ni eliminé a un muchacho que debería haber eliminado; por eso mis descendientes tendrán que ser suprimidos después de mí. Si para Caín, que mató a Abel, el juicio quedó suspendido hasta siete generaciones, para Lamec, hijo de su hijo, que no mató, la justicia exige que el juicio quede en suspenso para él: quedará suspendido hasta setenta y siete generaciones».

Para el targum, Caín le pidió perdón a Dios, que acepta retrasar su juicio hasta siete generaciones. Con mayor razón, Lamec, que no mató, sabe que Dios retrasará ese juicio hasta la septuagésima séptima generación. Lo mismo que en labios de Jesús, el perdón de Dios no conoce límites.

El antepasado de Israel

Gn 4,25-26

- *Nacimiento de Set*

Vuelven aquí a aparecer Adán y Eva. Esta concibe una vez más y da a luz a Set, cuyo nombre puede significar «el que sustituye» a Abel, o también «el fundador», el antepasado real del pueblo de Israel, el adorador del Señor.

Conclusión

El relato bíblico no se abre por el mito de la fraternidad, sino, al contrario, por la dura realidad de unos hermanos enemigos, opuestos en todo, hasta el punto de que su relación, donde están ausentes las palabras, será el asesinato.

Caín y Abel es la primera de una serie de historias de tensiones dolorosas entre hermanos: Jacob y Esaú, José y sus hermanos. Este último se librará milagrosamente de la muerte, pero abrirá la posibilidad de una fraternidad reconciliada por el perdón.

La fraternidad no es un regalo: será y sigue siendo un duro aprendizaje. José anuncia a Cristo, el hermano rechazado, crucificado, antes de ofrecer en la cruz el perdón a sus hermanos, la reconciliación posible por su vida ofrecida.

Gn 2-3 mostraba las consecuencias de la ruptura con Dios en el plano de la pareja, del trabajo, de la relación con la tierra. Gn 4 lleva sus consecuencias hasta el extremo: el hermano es tan totalmente rechazado que es asesinado. La ruptura con Dios anticipa el asesinato del hermano.

Sin embargo, Adán y Eva entran de nuevo en diálogo con Dios, que les acompaña hacia una nueva vida y les viste con vestiduras de piel. También Caín escucha la llamada de Dios y le suplica que ponga sobre él un signo que le proteja. Más allá de la transgresión, Dios vuelve a ser descubierto como el que concede su gracia, el que abre al hombre una vida nueva, más difícil pero no sin una promesa.

Lo mismo que Adán y Eva, Caín, más allá del juicio de Dios, intenta construir, edificar, realizar un mundo a su medida. Eso será la ciudad. Gn 11, sin hablar de la ciudad de Caín, nos va a hablar de la ciudad y de su porvenir ante Dios.

5

Noé y el diluvio[1]

(Gn 5-10)

Genealogía de Noé

(Gn 5)

Las tradiciones

Esta nueva secuencia, centrada en el mito del diluvio y de su héroe Noé, se abre con una genealogía. A pesar de la referencia a Set (Gn 4,25-26), esta genealogía es extraña a los personajes de la tradición yavista, Abel y Caín. Parece ignorar por completo la caída, excepto en un detalle: Noé tiene que consolar a su generación de la fatiga de trabajar en un suelo maldito (Gn 5,29).

Se trata de una genealogía de diez nombres, desde Adán hasta Noé, desde el primer hombre hasta el último hombre antediluviano, que será también el primer hombre de una nueva humanidad. Esta construcción se parece mucho a la lista de los reyes antediluvianos que se ha encontrado en una tablilla de Nippur, que recoge además la fundación de las cinco primeras ciudades: Eridu, Badtibira, Larak, Sippar, Shuruppak.

En la lista de Nippur, el séptimo rey Enmeduranki es rey de Sippar, es decir, de la ciudad del sol. Gozó del favor de los dioses y fue elevado e introducido entre ellos, sin tener que morir. Es el iniciador de toda civilización.

En nuestra genealogía, el séptimo «hombre» es Henoc que vivió 365 años, es decir, la cifra del año solar. Fue arrebatado al lado de Dios, lo mismo que el séptimo sabio de la lista: Utuabzu. Lo que no es más que una alusión en la

[1] Para este capítulo aconsejamos la consulta de J. P. Lewis, *A Study of the interpretation of Noah and the flood in jewish and christian litterature*. Brill, Leyde 1968; Colloque de Louvain 78, *Noé l'homme universel*.

genealogía bíblica se convertirá en un relato abundante en la literatura intertestamentaria (*Libro de Henoc, Jubileos*).

La lista de Nippur termina con el nombre del rey de Shuruppak, llamado Atrahasis (el muy sabio) según las versiones Ziusudra, o Xisuthros según la forma griega. El décimo rey de la lista es el héroe del diluvio. Fue él el que construyó o se hizo construir el arca. Transmitió a los hombres la sabiduría antediluviana, preocupándose de que quedara todo escrito en tablas de piedra enterradas antes del diluvio. El héroe de la epopeya de Gilgamés, que se enfrentó victoriosamente con el diluvio, se llama Ṭutanapistim, rey de Uruk. El relato bíblico de Noé recoge mucho de estas tradiciones, seleccionando quizás diversos datos de las mismas, mientras que la literatura intertestamentaria ampliará todos los materiales recogidos.

Significado de las cifras

Se han emprendido numerosos trabajos para aclarar el significado de los años de edad atribuidos a los patriarcas antediluvianos. ¿Hay que ver detrás de estos números alguna relación con las fiestas de Israel, con la construcción del templo? ¿Hay que buscar vínculos aritméticos con el calendario? Tan sólo nos resulta evidente el caso de Henoc, ligado al año solar.

Por su parte, el Pentateuco samaritano propone algunas cifras sensiblemente distintas. Parece ser como si se siguiera una doble intención teológica.

En primer lugar, demuestra que la edad de los patriarcas, exceptuando a Noé, ha ido decreciendo regularmente: Adán 930 años, Set 912, Enós 905, Quenán 910, Mahlalel 895, Yéred 847 (versiones habituales 962), Henoc 365, Matusalén 720 (versiones habituales 969), Lamec 653 (versiones habituales 777), Noé 950.

Esta disminución en las posibilidades de la vida humana va en el sentido conocido del alejamiento de los tiempos de la edad de oro, cuando todo era más puro y por tanto más grande, más completo. Asistimos a la degradación progresiva desde los orígenes. Muy pronto Dios limitará la vida humana a los 120 años y los hombres no llegarán a vivir de hecho más de 70 años, según los relatos bíblicos posteriores a los patriarcas, que constituyen todavía una excepción por su increíble longevidad.

Las correcciones de la versión samaritana tienen una segunda motivación. Resulta importante que Henoc siga viviendo todavía cuando nace Moisés, para poder comunicarle todos sus secretos (*Jubileos*, 28). También es importante que Lamec y Matusalén mueran el mismo año del diluvio.

Vemos entonces que la genealogía responde a varios motivos. Los reyes antediluvianos se han convertido en patriarcas. Tendrán todas las cualidades de los reyes, pero no serán más que hombres ante solo Dios. No estarán en el origen de las monarquías más prestigiosas. Noé será el padre de todas las naciones.

Para llegar a este resultado, los sabios trabajaron durante mucho tiempo, mezclando las genealogías ya existentes, la de Caín y la de Set. Por eso no hemos de extrañarnos de encontrar, en la genealogía de Set, a Henoc y Lamec que figuran en la de Caín. Por otra parte, Quenán es sin duda Caín, Irad es Yéred y Metushael es Matusalén.

Genealogía de Adán a Noé

El relato sacerdotal terminaba en Gn 2,4 con la frase: «Estas son las genealogías del cielo y de la tierra». Se reanuda en Gn 5,1 con la genealogía de Adán. Es una réplica casi exacta de Gn 1,26-28: «El día en que Dios creó al hombre, lo hizo a semejanza de Dios, varón y hembra los creó, los bendijo y los llamó con el nombre de Adán, el día de su creación».

Observemos sin embargo algunas diferencias: no hay una palabra de Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»; ha desaparecido el calificativo de «imagen de Dios». Por primera vez se dice que la humanidad llevará el nombre genérico de Adán.

Adán, a los 130 años, engendró a Set. Toda la genealogía es masculina, también es Adán el que ocupa el primer plano y no Eva. Con ella desaparecen sus dos primeros hijos. Es verdad que Abel no tuvo descendencia, pero ¿y Caín? Según Gn 4,25, Set fue engendrado en sustitución de Abel.

Al targum le preocupa este olvido y, como siempre, intenta una explicación. Caín no fue creado de Adán, y por consiguiente no se le «asemejaba». Según los libros apócrifos, fue el fruto de los amores pecaminosos de Eva con el ángel caído Sammael.

Set engendró a Enós, en conformidad con Gn 4,26. Enós, como Adán, significa «hombre». Según este texto, con él habría comenzado la adoración de Dios bajo el nombre de YHWH, el Señor.

Como esta afirmación parece estar en contradicción con la revelación del mismo nombre a Moisés (Ex 6,3), el targum dice: «Con él fue con quien se 'profanó' por primera vez el nombre del Señor».

Así es como una genealogía, aparentemente neutra, será comprendida como el anuncio de una humanidad en el camino de la perversión.

Enós engendró a Quenán, del que no se nos dice nada. Su nombre, relacionado con el de Caín, nos hace pensar en él y en el asesinato de Abel. Pero la genealogía no nos dice nada de ello.

Quenán, quizás el asesino, engendró a Mahlalel, cuyo nombre, según Hillel, significa «alabanza de Dios». Mahlalel engendró a Yéred, cuyo nombre procede de una raíz que significa «descender». Después del tiempo de la alabanza, ¿habrá comenzado entonces el tiempo de la decadencia?

Yéred engendró a Henoc. ¿Será en relación con su padre por lo que se dice de él que «marchó con su Dios»? Esta afirmación tiene su importancia, ya que se repite dos veces hasta concluir en lo extraordinario: «desapareció, porque se lo llevó Dios». Prescindiendo de Henoc, tan sólo Elías había sido arrebatado también junto al Señor (2 Re 2,9).

Pero Henoc tiene por modelo, tanto en nuestra genealogía como en la literatura intertestamentaria, a Enmeduranki, el séptimo rey antediluviano que, según las fuentes, reinó entre los años 21.000 y 72.000 antes de entrar entre los dioses. Veamos el papel que representa este rey divinizado en el «Prólogo del ritual de los adivinos»:

Enmeduranki, el antiguo rey de Sippar,
el amado de Anu, de Enlil y de Ea,
fue introducido en su consejo por Samas y Adad...
Lo honraron, le hicieron sentarse en un gran trono de oro.
Le revelaron cómo observar el aceite sobre el agua,
secreto de Anu, de Enlil y de Ea;
le dieron la tablilla de los dioses,
el hígado, misterio de los cielos y de la tierra.
Y él, haciendo venir a los nativos de Nippur, Sippar y Babilonia,
los honró como ellos y les hizo sentar en unas sedes.
Les reveló cómo observar el aceite sobre el agua,
secreto de Anu, de Enlil y de Ea;
les dio la tablilla de los dioses,
el hígado, misterio de los cielos y de la tierra...
y los comentarios,
para que pudieran hacer los cómputos adecuados.

La genealogía bíblica no nos dice nada de eso sobre Henoc, pero estas imágenes aparecerán de nuevo en el libro de los *Jubileos* y en el de *Henoc*. Henoc será para los hombres el revelador de los secretos de Dios. El advertirá a su descendencia del diluvio y revelará la suerte de los ángeles caídos. Por su conocimiento de la astronomía, permitirá determinar el calendario de los días festivos, especialmente el de la fiesta de las semanas.

Tomando esta vez los rasgos del décimo rey antediluviano, vivirá en lo que corresponde al paraíso de Dilmún y morará en el jardín de Edén.

En esta lectura se percibe inmediatamente que hay una continuidad entre el mito babilonio y la literatura intertestamentaria. Por consiguiente, hemos de pensar que esta tradición se mantiene a pesar del texto bíblico. Este último sería un intento de limitar estas tradiciones demasiado legendarias. Como en otros muchos casos, la tradición popular parece haber seguido un camino paralelo a una cierta ortodoxia.

Henoc engendró a Metushela, el famoso Matusalén de la Vulgata, el hombre que habría vivido la vida más larga: 969 años. Algunos interpretan su nombre como «el hijo de la jabalina». Si así fuera, tendríamos una vez más a un hombre violento, sucesor de un hombre justo que marchaba «con Dios».

Metushela engendró a Lamec, del que no nos dice nada la genealogía sacerdotal, aunque la genealogía de Caín hacía de él el terrible héroe de la venganza de la sangre [2].

[2] Cf., p. 99.

¿Debe leerse esta genealogía como una sucesión de hombres que agradaron a Dios, a los que suceden otros hombres violentos, una violencia que llegaría a su punto más elevado con Lamec? Si esta hipótesis es acertada, la genealogía nos mostraría la evolución ascendente de la maldad humana y nos dejaría vislumbrar la intervención de Dios y su juicio.

Lamec dio origen a Noé. Este nombre se explica aquí a partir de una raíz que significa consolar, animar: «Nos consolará de nuestras fatigas y del esfuerzo que impone a nuestras manos este suelo maldito». Es ésta la única alusión a la caída, a la maldición que pesa sobre los hombres y sobre la tierra. Al final de la genealogía, se nos presenta a Noé como el que finalmente nos trae el consuelo. ¡Extraña afirmación antes del relato del diluvio! Pero la tradición comprenderá a Noé como al que, en el duro trabajo, traerá a los hombres la alegría del vino (Gn 9,20).

En el relato subsiguiente, el nombre de Noé se pondrá en relación con la raíz *nawah*, «descansar», imagen del fin del diluvio. Finalmente, la genealogía termina con el nombre de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet.

También en este caso la genealogía se muestra curiosamente discreta en relación con los datos asirio-babilonios. Lo mismo que con Henoc, y en vinculación con él, es la literatura intertestamentaria la que reanuda estas tradiciones.

En el *Libro de Henoc*, el nacimiento de Noé está a punto de provocar un drama. Es tan hermoso, que su padre Lamec sospecha de su mujer y piensa que ha tenido relaciones ilícitas con un ángel caído. Afortunadamente, Henoc, enterado de todo, pudo tranquilizar al padre y manifestarle el maravilloso destino de su hijo. En un texto de Qumrán se encuentra incluso el horóscopo detallado de su nacimiento. Esta venida al mundo es tan excepcional que se acabará diciendo que Noé nació ya circundado (*Génesis Rabbá*).

Si el nombre de la mujer de Noé varía según los libros, se insistirá en hacer de Noé el primer hombre que emprendió las uniones ilícitas: se casó con una pariente (cf. Tob 4,12; *Jubileos*, 4,33).

Pero el tema que aparece con mayor frecuencia, especialmente en la *Vida de Adán y Eva*, es la castidad de Noé en un mundo pervertido. El habría retrasado toda unión sexual con su mujer hasta los 500 años, esperando a que Dios se lo ordenara.

Noé, como el décimo rey antediluviano, habría recibido todos los secretos de Henoc y se los habría transmitido a su hijo. Se trata de conocimientos astronómicos en relación con las fiestas, de conocimientos legales y cultuales, y hasta de un libro de medicina (*Jubileos*, 20,13-14). Porque Noé, lo mismo que Xisuthros, transmitió todas las tablillas enterradas antes del diluvio:

> Habiendo muerto Ardates, su hijo Xisuthros reinó dieciocho saras. En su tiempo tuvo lugar el gran cataclismo cuya historia se describe de este modo: se le apareció Chronos en un sueño y le dijo que el 15 mes de Daisios los hombres serían destruidos por un cataclismo. Le ordenó, pues, que enterrase todos los escritos, los comienzos, los medios y los fines, y que los dejase en la ciudad del sol Sippar, y que luego construyese un barco...
>
> Habiendo sido arrebatado Xisuthros entre los dioses después del diluvio, una voz

advirtió a sus compañeros que se habían quedado en el barco: les dijo que sacaran de Sippar las escrituras para comunicárselas a los hombres. Desenterraron las escrituras de Sippar y luego fundaron muchas ciudades, erigieron templos y reconstruyeron Babilonia (*Relato de Berosis*).

El relato y los mitos antiguos

Introducción general a Gn 6-10

• *Las dos tradiciones*

La genealogía de Gn 5 es enteramente sacerdotal, mientras que los capítulos siguientes mezclan íntimamente las dos fuentes yavista y sacerdotal. Este doble origen se descubre en primer lugar por los duplicados. Se nos dice en dos ocasiones la causa del diluvio, dos veces entra Noé en el arca, dos veces termina el diluvio y dos veces sale Noé del arca.

• *Los mitos asirio-babilonios*

No tienen por qué extrañarnos estas repeticiones y este uso de varias fuentes. El relato del diluvio es sumamente popular y dio origen a varias versiones escritas mucho antes del relato bíblico.

La versión más antigua que conocemos en la actualidad es sin duda la que se encontró en una tablilla de Nippur. Habla de la fundación de las cinco ciudades antiguas y luego de la decisión de los dioses de destruir al hombre mediante el diluvio. Sin embargo, dos divinidades, Inana y Enki, en desacuerdo con esta decisión, avisan al rey Ziusudra, por medio de un hueco en la pared, que le permite escuchar una conversación divina. Ziusudra comprende ese sueño, le obedece, y construye el arca que le permitirá enfrentarse con un diluvio de siete días. Al salir del arca, ofrece a los dioses un sacrificio y luego es arrebatado al lado de ellos, para vivir en un lugar paradisíaco, Dilmún. A continuación, será él el encargado de preservar la vegetación y la semilla del género humano.

Bajo diversas formas, este relato fue recogido en las epopeyas de Atrahasis y de Gilgamés. Estas versiones se conocen, total o parcialmente, en sumerio, asirio, babilonio, hitita y hurrita. La última versión salida de esta fuente es sin duda la de Berosis, sacerdote de Marduk en Babilonia, que escribió por el año 275 a.C.

Como han demostrado las excavaciones de Ur, Kis, Shuruppak, Uruk, Lagas e incluso Nínive, estas ciudades conocieron en tiempos diferentes verdaderos diluvios que sepultaron antiguas civilizaciones. Por consiguiente, puede hablarse de ciudades pre y posdiluvianas en varios lugares y en diversas épocas. A partir de alguna de estas experiencias, seguramente a partir de varias de ellas, los hombres se preguntaron por el sentido de estas catástrofes. Las primeros relatos y las primeras meditaciones se repitieron, se corrigieron y se enmendaron frecuentemente, en función de situaciones y de credos diferentes.

Entre las relecturas, reescrituras y nuevas meditaciones, hubo algunas que nacieron y que se enriquecieron luego en Israel. Entre estas investigaciones, a la vez populares e impregnadas de sabiduría, podemos reconocer dos corrientes que hoy aparecen mezcladas: la yavista y la sacerdotal.

El yavista se reconoce ante todo por el nombre que le da a Dios: YHWH, el Señor. Su relato suele ser más colorista; por ejemplo, es el único que nos habla de los pájaros que salen del arca. Se preocupa de distinguir entre lo puro y lo impuro. El diluvio dura la cifra simbólica de cuarenta días.

El sacerdotal no utiliza el tetragrama sagrado, sino que habla de «Dios». Pero se reconocen muy pronto sus preocupaciones por la genealogía, la cronología... La versión sacerdotal recoge el lenguaje ya conocido de Gn 1. Finalmente, todo su relato tiende hacia la conclusión: la ley y la alianza que Dios le ofrece a Noé.

A lo largo de todo el relato, intentaremos destacar estas dos tradiciones y compararlas con las que proceden del mundo asirio-babilonio. Por el contrario, a pesar de Filón, nos parece inútil apelar al mito griego de Deucalión. El tema del diluvio ha sido tratado en muchísimas civilizaciones, pero parece ser que el relato de la biblia sólo tiene algo que ver con la antigua visión sumeria en sus múltiples versiones.

El justo Noé

Gn 6,1-4

• *La perversión de los hijos de Dios*

Estos cuatro versículos difícilmente forman una unidad y parecen ser tan sólo un resumen muy estricto de otros mitos muy conocidos por otro lado. Los cuatro versículos son como el origen de los desarrollos de la literatura sobre Henoc, pero ¿no habrá que buscar su fuente mucho más arriba? ¿No será un intento por vaciar el mito de su contenido, un intento ortodoxo, como diríamos hoy?

–*Gn 6,1*: «Cuando los hombres comenzaron a multiplicarse por la superficie del suelo y les nacieron hijas...».

Este comienzo estaría de acuerdo con el principio de la catástrofe, tal como se nos narra en la epopeya de Atrahasis:

Aún no habían pasado doce cientos de años,
cuando se extendió el país habitado y se multiplicaron los pueblos.
La tierra de los hombres mugía como un toro,
y por el estrépito que formaban, el dios estaba molesto.

Enlil oyó su griterío y dijo a los grandes dioses:
«Demasiado duro es para mí el clamor de la humanidad,
por el estrépito que arman me veo privado de sueño.
¡Que venga una peste que les haga callar!».

En el consejo de los dioses, no todos están de acuerdo. Enki-Ea avisa a Atrahasis que salvaría sucesivamente a los hombres de la peste y del hambre, antes de poder salvarse él con los suyos de la última catástrofe: el diluvio.

En el relato bíblico, no es el número de los hombres y el estrépito que arman lo que desencadena la cólera del Dios único, sino la acumulación del mal en la tierra. Pasamos entonces a un registro ético.

–*Gn 6,2*: «Los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran hermosas y tomaron por esposas a las que eligieron».

Este versículo no presentaría ninguna dificultad en un contexto de politeísmo, en un marco que acepta la proximidad entre los hombres y los dioses y la unión entre ambos. Pensemos simplemente en todas las conquistas amorosas de Zeus. Pero para Israel Dios es único; entre el hombre y él no existe ningún contacto físico. Dios es palabra, espíritu, soplo. ¿Qué son entonces esos «hijos de Dios»?

La explicación más corriente de esos «hijos de Dios» es la de que se refiere a los ángeles caídos. Es el tema por excelencia de *Henoc, Jubileos* y *Apocalipsis del Génesis*. Los ángeles se dejaron tentar por las mujeres y fueron a unirse con ellas. Ya hemos dicho anteriormente cómo la serpiente tentadora se convirtió en el ángel que se unía sexualmente con Eva.

Los ángeles habrían enseñado a las mujeres toda clase de técnicas, les habrían dado a conocer los productos útiles al maquillaje, a las pociones, los filtros y todas las prácticas de hechicería.

De su unión habrían nacido los gigantes o los héroes, tema común a muchas mitologías. Esos ángeles «que no mantuvieron su dignidad, que abandonaron su propia morada..., sufrirán la pena de un fuego eterno» (Jds 6). Estos comentarios de Henoc no les plantean ningún problema especial a los autores cristianos que son Judas o el autor de la segunda carta de Pedro (2,4).

En esta primera explicación, toda la culpa recae en los ángeles, llamados «hijos de Dios». Los rabinos prefirieron hacer desaparecer ese nombre dudoso; serían los «grandes» o los «jueces» los que se habrían unido a las mujeres. Pero esas mujeres son entonces violentamente criticadas, como atestigua el targum: «Llevaban los ojos pintados, los cabellos rizados, caminaban poniendo al descubierto sus carnes; por eso 'ellos' concibieron pensamientos libidinosos». Hemos dejado el terreno del mito y de la leyenda para caer en una invitación al puritanismo.

En este mismo sentido, el *Testamento de los doce patriarcas* sacará a relucir los pensamientos incestuosos de las mujeres. Al unirse a sus esposos, soñaban con los ángeles; los gigantes fueron el producto de esos pensamientos vergonzosos (*Testamento de Rubén*, 5,6-7).

La *Vida de Adán y Eva* nos ofrece una tercera interpretación. Los «hijos de Dios» son sencillamente los descendientes de Caín. Maldecidos por Dios y marginados, decidieron sin embargo unirse a las mujeres de la descendencia de Set.

Aparece así una noción nueva: no es ya la fornicación lo que se critica, sino que se prohiben los matrimonios mixtos.

Esta evolución tardía de la interpretación no deja de recordar la versión de la carta de Judas 6. Lo que se declara es la ilegitimidad de la unión entre dos especies o dos clanes, que Dios, en su sabiduría, había separado. Rechazar la separación, el acto creador de Dios, es volver al caos, al tiempo en que todo era abismo, cuando no había separación entre las aguas y las aguas.

–*Gn 6,3*: «Mi espíritu no dirigirá siempre al hombre, teniendo en cuenta sus errores: no es más que carne y sus días serán de 120 años».

Cuando se esperaba saber cuál iba a ser el fruto de esas uniones ilícitas, el texto bíblico se detiene a pronunciar un juicio. Esta condenación no afecta a los perversos «hijos de Dios», ni a sus mujeres, sino globalmente a la humanidad. Dios recuerda que el hombre no es nada sin su aliento, que no es más que polvo.

Lo mismo que ayer Dios había limitado el acceso de los hombres al jardín de Edén con el árbol de vida (Gn 3,24), Dios limita ahora la vida del hombre a 120 años. ¿Se trata de un límite punitivo: jamás el jombre vivirá más de 120 años? ¿O se trata más bien de un límite preventivo: Dios no permitirá que el hombre llegue demasiado lejos en su malicia?

También se ha pensado en una segunda explicación. Los «hijos de Dios» habían ofrecido al hombre más espíritu del que Dios había querido. Le dieron el espíritu que impulsa hacia el mal. Era ése el espíritu que el hombre creyó conveniente y que Dios quiere ahora restringir.

Finalmente, sigue en pie una duda referente a la traducción de la palabra hebrea que hemos traducido por «dirigirá». También es posible comprenderla así: «Mi espíritu no discutirá siempre con el hombre». No se trataría entonces de un castigo, sino de una promesa. A pesar de la limitación de la vida de los hombres, Dios promete que nunca se dejará arrebatar por su cólera.

–*Gn 6,4*: «En aquellos días, había todavía gigantes en la tierra y los había aún cuando los hijos de Dios fueron a buscar a las hijas de los hombres y tuvieron de ellas hijos. Son los héroes de antaño, aquellos hombres famosos».

El texto bíblico no establece ninguna vinculación entre los gigantes y la unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres. Al contrario, presupone que aquellos gigantes existían ya con anterioridad. Son seres históricos, como los que se pudieron encontrar cerca de Hebrón (Nm 13,33). Hay aquí seguramente un juego de palabras, ya que la última frase podría traducirse también: «Son los héroes de antaño, aquellos hombres de Sem», es decir, del hijo bendecido por Noé. Por tanto, no hay ninguna condenación sobre esos gigantes.

Los gigantes podrían simplemente formar parte de esos seres que uno se complace en imaginar que vivieron en los tiempos antediluvianos. Para la literatura intertestamentaria, no habrá duda alguna de que eran la descendencia de los

«hijos de Dios», de los ángeles caídos. Esto era tan evidente que Aquila, en su versión de los Setenta, hará proceder la palabra «gigante» de la raíz verbal «caer». Los gigantes son los «que cayeron».

En el *Apocalipsis de Baruc* (3,26-28) se explica que esos gigantes fueron héroes en el combate, que desgraciadamente habían perdido toda sabiduría. Para los libros de los *Jubileos* y de *Henoc*, los gigantes corrompieron a todos los hombres e incluso a los animales, las aves, los reptiles y los peces. Al final, llegaron a devorarse mutuamente. Los gigantes trajeron toda clase de calamidades, especialmente la fornicación, la idolatría y la violencia sin fin que, según *Jubileos* (7,20-24), fueron la causa del diluvio. Pero, frente al diluvio, no se creyeron vencidos, sino que lucharon contra Dios, intentando cerrar las esclusas del cielo con sus propios hijos.

Gn 6,5-8

• *Constatación y juicio*

«Vio el Señor que la maldad del hombre se multiplicaba sobre la tierra, que a lo largo del día su corazón no se inclinaba más que a concebir el mal. Se arrepintió el Señor de haber hecho al hombre sobre la tierra. Se afligió y dijo: 'Borraré de la superficie del suelo al hombre que he creado, al hombre, a los animales, a las bestias pequeñas y hasta a los pájaros del cielo, pues me arrepiento de haberlos hecho'. Pero Noé encontró gracia a los ojos del Señor».

Este pequeño texto del yavista, en donde el nombre del Señor aparece tres veces, abandona toda consideración mítica para volverse hacia su Dios y decirnos la aflicción del Señor: por dos veces, el Señor «se arrepiente» de haber hecho al hombre, al que creó.

El Señor, el Creador, el Unico, responsable de todas las cosas, traza un balance doloroso. El corazón de su criatura, toda su inteligencia, toda su voluntad se dirigen hacia lo que él, el Señor, designa como el mal. Adán y Eva, Caín, Lamec son los representantes de una historia que no deja de repetirse. Los hombres se apartan de Dios y se distancian los unos de los otros: la violencia reina por doquier.

Es el caos el que triunfa. Dios constata, pesa su decisión y emite su juicio. Esta vez no se tratará ya solamente de una maldición; por causa del hombre, el Señor exterminará al hombre y a todas las criaturas que le rodean.

El Señor del yavista es un juez terrible; está muy lejos de Enlil molestado por el ruido que hacen los hombres, en la epopeya de Atrahasis, o que ni siquiera se acuerda de las razones del diluvio como en la de Gilgamés.

Sin embargo, delante del Señor un hombre ha encontrado gracia: Noé. El yavista no nos dirá por qué. Según él, se trata únicamente de la soberana libertad del Señor que concede su favor a quien quiere; Noé, como tantos otros elegidos del Señor, no tiene ninguna cualidad particular que llame nuestra atención sobre él. Lo cierto es que encontró gracia delante del Señor.

Gn 6,9-7,5

• *Presentación de Noé y juicio de Dios*

Tras un texto yavista, viene ahora un texto sacerdotal que, con toda evidencia, enlaza con la genealogía anterior y explica por qué escogió Dios a Noé.

Para esta tradición, hay tres razones para la elección de Noé: Noé es justo, es un hombre íntegro en medio de las generaciones de su tiempo, marchaba con Dios.

Noé va a convertirse entonces en una figura por excelencia del hombre justo, al lado de Daniel y de Job (Ez 14,14-20). Esta referencia tiene su importancia, porque Noé no es miembro del pueblo elegido, sino un justo de la humanidad. El libro del Sirácida se muestra más explícito que Ezequiel: «Noé fue encontrado perfecto y justo; en tiempos de la cólera se convirtió en el vástago. Por causa de él, quedó un resto para la tierra cuando llegó el diluvio». Noé, como su prototipo babilonio, permite la supervivencia de la raza humana, pero debido a su «justicia» delante de Dios, porque es puro, perfecto en buenas obras, dirá el targum.

El que Noé haya sido íntegro en medio de las generaciones de su tiempo ha dado lugar a dos interpretaciones. La mayoría de los textos intertestamentarios y rabínicos ensalzan las virtudes de Noé en medio de una generación perversa. Así, la *Vida de Adán y Eva* nos habla de su obediencia a sus padres y luego a Dios, practicando incluso la castidad hasta los 500 años.

Sin embargo, para algunos rabinos, Noé no puede ser considerado como justo más que respecto a su generación. El juicio sobre él habría sido muy distinto si hubiera vivido en los tiempos de Moisés. Su justicia es muy relativa.

Volveremos a encontrarnos con esta misma divergencia en lo que atañe a la expresión marchaba «con Dios». Para el conjunto de la tradición, Noé es el único hombre que, con Henoc (Gn 5,24), supo marchar «con» Dios. Una cualidad semejante no vuelve ya a encontrarse nunca más. No obstante, algunos rabinos siguen siendo muy críticos: Noé no podía, como Abrahán, marchar «delante de» Dios, sino que era preciso que Dios lo sostuviera sin cesar. Esta divergencia se explica por la situación de los comentaristas: Ezequiel exalta ante su pueblo incrédulo la figura de un justo extranjero; los rabinos no podrán admitir que Noé haya sido superior a Abrahán o Moisés.

«La tierra se había corrompido delante de Dios y se había llenado de violencia. Dios miró a la tierra y la vio corrompida, ya que toda carne había corrompido su camino sobre la tierra» (Gn 6,11-12).

Por tres veces Dios mira hacia la tierra y por tres veces la ve «corrompida». Podría también hacerse un juego de palabras diciendo: «Dios vio que toda carne llevaba una conducta disoluta sobre la tierra», y por eso Dios tendrá que «disolver» todo cuanto habita en la tierra por medio de su diluvio.

«Dios le dijo a Noé: para mí, ha llegado el final de toda carne. Pues, por causa de los hombres, la tierra está llena de violencia y voy a destruirlos con la tierra» (Gn 6,13).

Dios le habla a Noé, el justo, y le comunica su proyecto. Le anuncia el juicio sobre toda carne, la inminencia de la catástrofe. Para la teología sacerdotal, Dios le habla al hombre y hace de él su confidente.

Aquí es donde el texto bíblico se aparta totalmente de los relatos babilónicos. No hay ningún consejo de dioses; no hay una diferencia de criterio entre los diversos dioses. El hombre no se ve excluido del consejo, sino que, por el contrario, entra en la intimidad de Dios.

En Babilonia, Ea rompe la solidaridad con los demás dioses y sale al encuentro de su protegido mediante una estratagema que, a la vez, apela a la sabiduría de Utanapistim y lo hace irreprochable para los dioses:

Ea refirió las palabras de los dioses a un seto de cañas:
Seto, seto, tabique, tabique.
Escucha bien, tabique, extiende tu oído,
hombre de Shuruppak, hijo de Ubar-tutu,
derriba la casa y construye un barco,
abandona las riquezas, busca solamente la vida,
desprecia los tesoros, mantén vivo el soplo de la vida.
Introduce en el barco todas las especies vivas;
que de este barco, que vas a construir,
las dimensiones estén perfectamente medidas;
que su longitud y su anchura sean iguales,
y cúbrelo con un techo como está cubierto el Apsu.

Cuando yo lo supe, dije a mi señor Ea:
A las órdenes, mi Señor, que tú me has dado,
obedeceré y por mi parte las ejecutaré.
Pero ¿cómo responderé a la ciudad, al pueblo y a los ancianos?

Gn 6,14-22

• *Dios ordena la construcción del arca*

Esta parte está inspirada directamente en los mitos asirio-babilonios. En la epopeya de Atrahasis, el arca es un cubo perfecto, en la epopeya de Gilgamés es un ziggurat de siete pisos; también hemos de pensar que el arca es más bien un templo que un barco. El arca de Noé tendrá tres partes, como posteriormente el templo de Salomón.

La palabra «arca» es significativa; aparece siete veces en el texto que estamos estudiando. El otro término importante es la orden de Dios que aparece sin cesar. Noé tiene que «hacer» todo lo que el Señor le mande. Todo el texto se organiza en torno a estos «hacer». «Lo que hizo Noé lo hizo exactamente tal como se lo había prescrito Dios». Actúa como Utanapistim.

Para construir el arca, Noé tiene que utilizar madera de «gofer». Es éste un término discutido: ¿se trata de un pino especial, de una madera que no se pudre, de unas cañas?

Tampoco es muy seguro que Noé tuviera que recubrir el barco con un techo; ha sido su relación con la epopeya de Gilgamés lo que obliga a traducir así. Gilgamés tenía que construir un techo tan sólido como el que cubría el Apsu, es decir, el abismo primordial que había encerrado Dios.

Para algunos, se tratará simplemente de una ventana; el targum propone todo un desarrollo: «Vete al Pisón, saca de él un diamante y lo pondrás en el arca para que os ilumine».

El texto no nos dice para qué tienen que servir los tres pisos.

Recojamos, entre otras muchas, la explicación que da el libro de la *Vida de Adán y Eva:* en el primer piso están los animales, en el segundo las aves y los reptiles, en el tercero Noé y su familia.

«Yo haré venir el diluvio –es decir, las aguas– sobre la tierra, para destruir bajo los cielos toda criatura animada de vida; todo lo que hay sobre la tierra morirá. Estableceré mi alianza contigo» (Gn 6,17-18).

En medio de las órdenes relativas al arca, Dios insiste de nuevo en la catástrofe que va a venir. Señala una vez más su rigor: toda criatura animada, todo lo que vive, morirá. Y por primera vez se pronuncia el nombre del arma que Dios va a utilizar: el diluvio. El texto sacerdotal emplea la palabra babilonia, el arma de Marduk.

Pero en medio de sus terribles amenazas, Dios anuncia a Noé: «Estableceré mi alianza contigo»; este es, en la versión sacerdotal, el final del relato.

Entretanto es preciso que Noé haga entrar en el arca a su mujer, a sus hijos con sus esposas, una pareja de todos los animales, macho y hembra (cf. Gn 1,27: la expresión sólo se aplicaba entonces al hombre). Todos los animales (aves, cuadrúpedos, reptiles) tienen que entrar según su especie (Gn 1,24-25). Esta contabilidad sacerdotal, que corresponde a Gn 1, es muy diferente de las cifras que da el yavista.

Queda en pie una cuestión: si Noé no tuvo dificultad en hacer entrar todo el alimento necesario para su familia y para los animales que le acompañaban, ¿cómo consiguió introducir a los animales? El targum explica que «cada pareja será traída por el ángel que los cazará y los llevará».

• *Una cuestión sin plantear: ¿y los demás hombres y criaturas?*

Utanapistim le preguntaba a su dios Ea:

¿Qué responderé a la ciudad, al pueblo y a los ancianos?
Y abriendo la boca, me habla y me dice a mí, su servidor:
«Hombre, he aquí lo que les dirás:
Parece ser que contra mí Enlil está enfadado;
por tanto, no me quedaré en vuestra ciudad.
Al no poder poner el pie en el suelo de Enlil,
bajaré al abismo, para vivir en casa de mi señor Ea.

Entonces sobre vosotros Enlil hará llover la abundancia,
las mejores aves y los peces más raros;
os dará las más ricas cosechas,
por la mañana hará llover sobre vosotros pasteles
y por la tarde tempestades de trigo».

Felices al escuchar estas promesas, el pueblo hace con Utanapistim los sacrificios al dios, y todos acuden a ayudarle en la construcción del arca. Una vez que ésta se ha terminado, Utanapistim les cuenta:

Todo cuanto poseía lo he cargado en el barco.
Todo cuanto poseía de plata, lo cargué;
todo cuanto poseía de oro, lo cargué;
todo lo que tenía de especies vivas, lo cargué.
Hice subir al barco a mi familia y a mis nueras,
ganados nómadas, bestias salvajes, obras maestras:
todo lo hice subir.
El momento decisivo me lo había fijado así Samas:
haré llover por la mañana pasteles,
por la tarde tempestades de trigo.
Sube entonces al barco y cierra bien la puerta.

Tanto en la epopeya de Gilgamés como en la de Atrahasis, el héroe dirige a su pueblo un discurso falaz. Gilgamés obtiene incluso su colaboración, mientras que los dioses participan del subterfugio. Samas hará caer realmente pasteles y trigo, signo de la felicidad prometida, signo de hecho del diluvio que viene.

En el relato bíblico no se habla nunca de los demás hombres, de las demás criaturas. Ni Noé ni Dios les dirige palabra alguna. Todo el relato está ya tenso hacia la nueva alianza que Dios concluirá con Noé, primicia de una nueva humanidad.

Pero los redactores ulteriores no pudieron evitar preguntarse qué es lo que hacía Noé en medio de sus paisanos. En los *Oráculos sibilinos,* Noé les advierte de la catástrofe que se acerca, les señala sus pecados, su olvido de Dios, su tiranía, sus mentiras, sus adulterios, sus violencias. Pero, en vez de escucharle, lo trataron de loco.

Toda la literatura rabínica irá en este mismo sentido. Noé utilizó el tiempo entre el anuncio del diluvio y su cumplimiento para predicar la justicia a sus paisanos. Por eso Noé, tan silencioso en el Génesis, podrá ser llamado en la segunda carta de Pedro (2,5) «predicador de la justicia». Clemente, en su primera carta (7,6), irá todavía más lejos: «Noé, encontrado fiel por su servicio, anunció al mundo la regeneración, y el Señor salvó por medio de él lo que entró con él en comunión de vida».

Gn 7,1-5

- *La versión yavista de la entrada en el arca*

El redactor final no nos ha conservado nada del relato yavista de la construcción del arca, pero vuelve a utilizar esta fuente a partir de la entrada en el arca. El redactor subrayará, por otra parte, la importancia de esta «entrada» utilizando siete veces esta palabra en los v. 1-16.

Si el redactor sacerdotal hacía la cuenta de las ocho personas que entraron en el arca, el yavista dice solamente que Noé entró en ella «con toda su casa». A diferencia de la fuente sacerdotal, que no distingue entre animales puros e impuros (cf. ya Gn 1), el yavista señala que habrán de entrar siete parejas de animales puros por dos solamente de las especies impuras. En efecto, los animales impuros sólo sobrevivirán para la supervivencia de la especie; por el contrario, hay que pensar en los animales puros para el sacrificio.

El yavista no habla del diluvio, sino que anuncia una lluvia que durará cuarenta días y cuarenta noches. Luego se dice, como en la versión sacerdotal: «Noé se conformó con todo lo que el Señor le había prescrito» (cf. Gn 6,22).

La tradición se entretendrá en aquella afirmación: «Dentro de siete días, haré llover sobre la tierra». Es el tiempo de la paciencia de Dios: «Les doy un plazo de siete días; si se convierten, serán perdonados» (targum). Este tema aparece también en la primera carta de Pedro (3,20): «En tiempos de Noé, la paciencia de Dios aguardaba mientras se construía el arca, en la que un pequeño número, a saber ocho personas, se salvaron a través del agua». Pero se trata de predicar la conversión a partir del modelo de Noé, conversión que para el cristiano tiene que pasar por «las aguas» del bautismo.

La tradición sacerdotal y la tradición yavista nos hablan de la obediencia de Noé, incondicional. También la carta a los Hebreos podrá decir: «Por la fe es como Noé, avisado por Dios de las cosas que todavía no se veían, y penetrado de un piadoso temor, construyó el arca para salvar a su familia» (Heb 11,7).

Una vez más, los comentaristas se muestran divergentes. Según *Génesis Rabbá* (32,6), Noé carecía de fe, y fue preciso que el agua subiera hasta sus tobillos para que entrase en el arca. Quería ver para creer.

El diluvio

Gn 7,6-17

- *Comienza el diluvio*

Este párrafo recoge los datos de las dos tradiciones yavista y sacerdotal. Por dos veces Noé entra en el arca con su familia. Con él entran los animales puros y

los impuros, según el yavista (v.8), mientras que el sacerdotal insiste en las especies (v.14).

El yavista vuelve a hablar del plazo de siete días antes de que se desate la lluvia durante cuarenta días y cuarenta noches. El sacerdotal habla del diluvio y nos lo explica, utilizando el antiguo lenguaje mítico. Las aguas de abajo, encerradas por Dios durante la creación, quedan ahora liberadas. Las aguas de arriba, que Dios había separado de las de abajo, no son ya retenidas por las esclusas del cielo. Desaparecen todas las separaciones que Dios había establecido para que todo fuera bueno. Todo vuelve a convertirse en abismo.

Para el sacerdotal, el diluvio llegó cuando Noé tenía 600 años. Fue el decimoséptimo día del segundo mes cuando comenzó la catástrofe, que habría de durar 150 días, como dirá a continuación.

Ultima nota del yavista: lo mismo que en la historia de Adán y Eva, Dios acude en ayuda de Noé, siendo él el que cierra la puerta. Menos poéticamente, *Génesis Rabbá* (32,8) verá allí la ayuda de Dios para librar a Noé de la cólera de sus paisanos.

En la literatura intertestamentaria, es en este momento cuando Noé, como los reyes antediluvianos, entierra las tablas de piedra que le había confiado Henoc, en las que figuraba todo lo necesario para dirigir el mundo.

Gn 7,17-24

• *La catástrofe*

Una vez, más, las dos tradiciones se mezclan íntimamente; por eso la destrucción de todos los seres vivos se nos señala dos veces. El yavista no vacila en decir: «El Señor borró todos los seres de la superficie del suelo», señalando «incluso» a las aves del cielo.

El sacerdotal no habla de Dios. No se fija más que en la violencia de las aguas que crecen, que azotan y dominan la tierra, apagando toda vida, y esto durante 150 días.

Por siete veces en este párrafo se dirige la mirada hacia «la tierra», pero sin que se nos diga nada de los sentimientos de Dios. Ni una sola palabra sobre los que desaparecen. Forman parte del mundo juzgado y sumergido; nos encontramos muy lejos de las evocaciones trágicas de la epopeya de Gilgamés:

El terrible silencio de Adad (el huracán) atraviesa el cielo
y cambia en tinieblas todo lo que era luminoso.
Los fundamentos de la tierra se rompen como una jarra.
Por un día entero la tempestad se desencadenó,
sopló fogosamente la inundación,
que, como un remolino, pasa sobre los humanos.
Ya no se ven el uno al otro,
y desde el cielo no se distinguen las poblaciones.

Los dioses acurrucados se espantan de este diluvio,
retroceden y suben hasta el cielo de Anu;
los dioses acurrucados como perros se quedan acostados fuera.
Istar grita como una parturienta,
gime la Dama del cielo con voz agradable:
«¡Ojalá en barro se cambie este día funesto,
por haber hablado yo mal en la asamblea de los dioses!
¿Cómo pude decir aquel mal en la asamblea de los dioses?
¿Decir sí a este combate por la destrucción de mis criaturas?
¿Cómo dije: daré a luz a estas criaturas mías
y como pececillos llenarán el mar?»
Los dioses, los Anunnaki, lloran con ella.
Los dioses, postrados, siguen allí con lágrimas;
cerrados los labios, por grupos se lamentan.
Seis días y siete noches
sopla el viento del diluvio, la tempestad aplasta la tierra.
Cuando llega el día séptimo,
cesa la tempestad diluviana y aquel combate
que hacía gritar como a una mujer en parto.
Se calma el mar, se calla el viento maligno
y el diluvio cesa.

Los dioses de Babilonia lloran por sus criaturas, lloran por un gesto inconsiderado. Para el redactor bíblico, Dios ha pronunciado un juicio sobre sus criaturas corrompidas y las ha borrado de la tierra. El interés se centra solamente en Noé.

El arca que «flota sobre la superficie de las aguas» (7,18) recuerda el soplo de Dios sobre la superficie del abismo (Gn 1,2). El arca, como el soplo, es el anuncio de la creación nueva. Noé es el punto de enlace entre un mundo que desaparece y otro mundo que va a renacer.

Gn 8,1-5

• *El final del diluvio*

Se mezclan aquí, una vez más, nuestras dos fuentes, pero el yavista se resume en una frase: «La lluvia quedó retenida en el cielo y las aguas se retiraron de la tierra por un flujo y un reflujo».

La fuente sacerdotal es mucho más rica. Comienza afirmando que Dios «se acordó» de Noé y de todos los que estaban con él. Volvemos a encontrarnos con este «recuerdo» de Dios en Gn 9,5 y luego a lo largo de todo el relato bíblico, especialmente en el Exodo. Decir que Dios se acuerda es decir que va a actuar, que viene para salvar; se trata de un término característico de la alianza.

Según su costumbre, el relato sacerdotal se muestra preciso en la cronología. El día 150°, las aguas habían vuelto a las fuentes del abismo y se habían cerrado las esclusas del cielo. El decimoséptimo día del séptimo mes, el arca se detuvo en el monte Ararat. Finalmente, el primer día del décimo mes, aparecieron las cimas de las montañas.

No distinguimos muy bien la razón de estas cifras, sobre todo si tenemos en cuenta que varían de una fuente a otra. Si el yavista se contenta con hablar de 40 días, cifra simbólica, el sacerdotal propone una estancia dentro del arca de un año con diez días. Los Setenta corregirán esta cifra para redondear las cosas y decir que el diluvio duró un año entero. Filón, por su parte, se preocupará de hacer comenzar el diluvio en primavera, en la estación de las flores y de los primeros brotes, el tiempo de las promesas. Por eso la catástrofe será aún más terrible.

Todavía nos ofrecen nuevos datos el libro de los *Jubileos* y el targum; se trata sin duda de relacionar las diversas fiestas de Israel con la historia del diluvio, lo mismo que estaban ya ligadas con los acontecimientos del éxodo.

• *¿Dónde se posó el arca?*

Observemos de antemano que hay un juego de palabras. El verbo «posarse» es también una etimología posible del nombre «Noé». El monte Ararat parece ser el Urartu babilonio, es decir, el sur del Cáucaso.

En la epopeya de Gilgamés se habla del monte Nisir en el Kurdistán. El targum dice que el arca se posó en el monte Qardun: el nombre de una de las montañas es Carduene y el de la otra Armenia. Los *Jubileos* y el *Apocalipsis del Génesis* hablan del monte Lubar, en donde habría sido enterrado Noé.

Es inútil buscar el lugar exacto; la idea que se pretende es hablar de la montaña más alta que se conocía en un tiempo determinado. Pero nunca se les puede prohibir a los hombres querer «inventar» el arca. Ya en las *Antigüedades judías* conoce Josefo el lugar exacto en el que se detuvo el arca y sabe que es posible contemplar sus restos. Cita a Nicolás de Damasco: «Hay encima de Minyas en Armenia una montaña grande llamada Barés, en donde se cuenta fueron a refugiarse del diluvio numerosas gentes y pudieron salvarse. También se dice que cierto individuo, flotando en un arca, llegó a desembarcar en la cima de aquella montaña, y que durante mucho tiempo se conservaron los restos de su armazón».

Gn 8,6-12

• *La suelta de las aves*

Es un relato yavista, muy parecido a otro episodio de la epopeya de Gilgamés:

Cuando llegó el séptimo día,
hice salir una paloma y la solté.
La paloma partió y luego volvió:
no vio ningún lugar donde posarse y se dio media vuelta.
Hice salir una golondrina y la solté.
La golondrina partió y luego volvió:
no vio ningún lugar donde posarse y se dio media vuelta.
Hice salir un cuervo y lo solté.

Partió el cuervo y, viendo que las aguas se secaron,
comió, revoloteó, graznó y no se dio media vuelta.

El relato bíblico ignora a la golondrina; el cuervo y la paloma ocupan una función inversa. A continuación, se opuso el cuervo, animal impuro, a la paloma, símbolo de pureza. El se habría echado sobre los cadáveres, mientras que la paloma volvió con un ramo de olivo. Para el targum, ese ramo procede del monte de los olivos; para otros rabinos, del jardín de Edén. Ese ramo de olivo se convertirá en símbolo de paz en el segundo libro de los Macabeos (14,4) y la paloma, con el cristianismo, será el símbolo del Espíritu Santo.

Para *Génesis Rabbá* (33,6), la paloma designa al pueblo judío en el destierro. Las idas y venidas de la paloma simbolizan la espera del pueblo que no encontrará descanso más que con la vuelta a la tierra prometida.

Todos estos comentarios simbólicos están lejos de la sencilla poesía del yavista y de la epopeya de Gilgamés.

Gn 8,13-19

• *La salida del arca*

Dejando aparte el inciso «Noé retiró el techo del arca y vio entonces que se había secado la superficie del suelo», todo este párrafo procede de la tradición sacerdotal.

Se recoge la cronología de los sucesos: «El año 601, el primer día del primer mes, las aguas dejaron al descubierto la tierra. El décimo mes, el día veintisiete del mes, la tierra estaba seca».

Vuelve a hacerse la cuenta de todos los que deben ahora salir del arca según sus familias. Y se repite la promesa de Gn 1,28 a todos los animales: «Que se dispersen por la tierra, que sean fecundos y prolíficos sobre la tierra».

Añadamos el comentario de Filón: «Cuando Noé salió del arca, el mundo estaba como en el primer día, recubierto totalmente de hierba, árboles y frutos. Todo lo que había caído como semilla antes del diluvio había germinado, crecido, fructificado en un solo día, como al comienzo». Si Filón inventa, lo que dice es justo. A la salida del arca, asistimos no a una especie de desolación universal, sino a un nuevo comienzo del mundo.

Gn 8,20-22

• *Ofrenda de Noé. Promesa del Señor*

El relato vuelve a ser yavista y resulta muy cercano al de la epopeya de Gilgamés:

Hice un sacrificio a los dioses,
puse una ofrenda sobre el ziggurat de la montaña,
coloqué siete y siete vasos rituales
en cuyo pie derramé ácoro, cedro y mirto.
Los dioses sintieron su olor agradable,
los dioses como moscas se reunieron en torno al sacrificador.

Noé, como Utanapistim, hace su ofrenda al Señor, pero se trata de un holocausto de todo animal «puro», de toda ave «pura». El Señor, Dios único, respira su perfume tranquilizante.

Los dioses de la epopeya de Gilgamés se preguntan sobre las razones del diluvio. Acusan a Enlil de haber obrado «irreflexivamente» y le suplican que preserve la vida de Utanapistim, el muy sabio. Enlil acepta; Utanapistim y su esposa dejan la condición humana y se convierten en dioses.

El Señor habla consigo mismo y promete: «No maldeciré ya nunca el suelo por causa del hombre». Pero el juicio del Señor sobre la humanidad no ha cambiado: «El corazón del hombre está inclinado al mal desde su juventud». Pero también dice el Señor: «Jamás castigaré a todos los vivientes como he hecho».

¿Qué es lo que explica este cambio de actitud de Dios? ¿El sacrificio? ¿Noé? El yavista no pretende justificar a Dios ni dar respuestas. Expresó su temor ante el Señor afligido, ante el juez. Piensa ahora en el Señor que perdona. El yavista mostró al Señor maldiciendo el suelo; habla ahora del Señor que garantiza la alternancia de las estaciones, la sucesión de las cosechas: «Mientras la tierra dure, jamás habrán de cesar la siembra y la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche» (Gn 8,22).

El targum y otros muchos comentarios insistirán en la calidad del sacrificio de Noé. Noé habría reconstruido el altar de Adán destruido por el diluvio y habría ofrecido el sacrificio de Abel. Se pone de manifiesto el deseo de vincular a los personajes entre sí, de preservar la unidad del lugar sagrado, la continuación de los ritos desde Adán.

La alianza

Gn 9,1-7

• *La conclusión sacerdotal: la ley*

El relato sacerdotal anuncia desde el principio el tiempo en que Dios va a proceder a una nueva creación. Dios repite a Noé y a sus hijos las promesas del día sexto: «Dios bendijo a Noé y a sus hijos y les dijo: Sed fecundos y prolíficos, llenad la tierra». Es la continuación normal de Gn 8,17, repitiendo las mismas palabras pronunciadas para los animales.

Lo mismo que Adán y Eva recobraron el gozo de la sexualidad y de la fecundidad después de la caída, también Noé y sus hijos se ven invitados a él después del diluvio.

Sin embargo, el diluvio tuvo sus consecuencias, ya que se modificaron las relaciones con los animales: «Seréis temidos y respetados por todos los animales de la tierra y por todas las aves del cielo. Todo lo que bulle sobre el suelo y todos los peces del mar están puestos en vuestras manos». Ciertamente, el hombre dominaba, pero ahora parece ser que este dominio se sentirá con mayor dureza; si antes era gracia de Dios, ahora se convierte en miedo. Los animales tendrán miedo del hombre.

El texto añade: «Todo lo que bulle y lo que vive os servirá de alimento como antes la hierba verde; os lo doy todo». En Gn 1,29 se decía explícitamente que el hombre podría alimentarse de toda clase de hierbas y de todos los frutos. Aquí se añade que el hombre podrá alimentarse también de todo animal vivo.

En tiempos del jardín de Edén, ¿acaso los hombres eran vegetarianos? En la epopeya de Gilgamés sucede lo contrario: cuando empieza Enkidu a comer carne es cuando aquel jefe del rebaño se humaniza.

Si ahora leemos las tradiciones posteriores, especialmente la *Vida de Adán y Eva,* sabemos que durante la construcción del arca es cuando Noé se hizo vegetariano. Por tanto, se supone que hasta entonces había comido carne.

La idea de que los personajes antediluvianos hayan sido vegetarianos parece ser que la introdujo el pensamiento griego. Los rabinos recogieron esta idea (*Génesis Rabbá,* 30,7).

–*Respeto a la vida.* Otra traducción del v. 3, que parece ha de preferirse, dice lo siguiente: «Todo lo que bulle y lo que vive os servirá de alimento; os lo confío todo, junto con la hierba verde».

No se trataría entonces de un cambio en la alimentación, sino de un recuerdo. Dios se lo ha dado todo al hombre, pero no para que lo use de cualquier manera. Se lo ha «confiado» todo al hombre. Dios recuerda esta confianza y señala sus límites: «Sin embargo, no comeréis la carne con su vida, es decir, con su sangre» (Gn 9,4). Lo que puede parecer tan sólo, como principio, un rito alimenticio, es una afirmación teológica. Dios recuerda que toda vida es suya. Si el hombre mata un animal, tiene que devolver a Dios su sangre, es decir su vida. Tendrá que justificar su acto delante de Dios.

«Y también de vuestra sangre, que es vuestra propia vida, le pediré cuentas a todo animal, y le pediré cuentas de ello al hombre: a cada uno le pediré cuentas de la sangre de su hermano» (Gn 9,5).

Las perspectivas se ensanchan: se exigirá la sangre en todas las ocasiones, cuando el hombre mata a un animal para su sustento, e igualmente cuando un animal mata a un hombre. Todo esto para afirmar: «A cada uno le pediré cuentas de la sangre de su hermano». Dios quiere proscribir la violencia gratuita, el asesinato. La historia de Caín y Abel no debe reproducirse. No deberá derramarse

sangre fuera de las prescripciones rituales; hay que limitar toda violencia y hay que proteger toda vida.

Dios vuelve una vez más sobre la violencia asesina entre los hombres: «El que derrame sangre del hombre verá derramada su sangre; porque a imagen de Dios es como hizo Dios al hombre».

No acaba de percibirse bien la unión entre las dos partes de la sentencia. La primera parte parece ser un equivalente del ojo por ojo y diente por diente, pero ¿por qué este principio está vinculado con la afirmación de Gn 1,26: «Porque a imagen de Dios es como hizo Dios al hombre»? ¿Habrá que comprender que todo el que atenta contra el hombre atenta contra Dios mismo?

Preferimos seguir el comentario del targum: «Al que derrame la sangre del hombre en presencia de testigos, los jueces lo condenarán a muerte. Al que la haya derramado sin testigos, el Señor del mundo le exigirá venganza por ello en el día del gran juicio, ya que, a semejanza de Dios, él hizo al hombre».

Todo acto sangriento quedará sometido a la justicia de los hombres; al juzgarlo, los hombres ocuparán el lugar que le corresponde a Dios. Reconocen que es él el que ha dado la vida y que sólo él puede tomarla de nuevo. El hombre no podrá juzgar al margen de Dios y de su ley. Por eso el targum considera el caso de un asesinato sin testigos: en ese caso, los hombres no pueden actuar en lugar de Dios; habrán de ponerlo todo en las manos de Dios para el juicio final.

–*Promesa de fecundidad.* El conjunto de estas prescripciones sobre la violencia termina de nuevo con la promesa de la fecundidad: «Pero vosotros sed fecundos y prolíficos; pululad en la tierra y multiplicaos en ella».

–*Las siete leyes noáquicas.* Así, pues, Noé y sus hijos se ven inducidos a conocer una ley de Dios antes de que Moisés reciba la revelación del Sinaí. Esta ley no afecta solamente a Israel, sino a toda la humanidad. Sería ésta por excelencia la ley impuesta a los extranjeros que vivan en Israel.

Muy pronto no se hablará ya de una sola ley de Noé, sino de siete leyes noáquicas, siete leyes que todos los hombres tienen que respetar, siendo el primer texto conocido el libro de los *Jubileos* (7,20-39): todo hombre deberá «respetar la justicia, el pudor, bendecir al creador, honrar a su padre y a su madre, amar al prójimo, guardarse de la fornicación, de toda impureza y de la iniquidad». El contenido exacto de estas leyes y su formulación variarán hasta quedar fijadas por el año 150 d.C.

No obstante, permanecerá en pie una controversia entre los rabinos: estas siete leyes ¿son las leyes mínimas que hay que imponer a los paganos, o hay solamente tres prohibiciones absolutas: el asesinato (falta de amor al prójimo), las uniones ilícitas (la fornicación) y el robo con violencia (iniquidad)?

Lo que se presenta como un comentario tardío con la intención de precisar exactamente la situación distinta de los judíos y de los paganos que conviven entre sí, es comprendido en la literatura intertestamentaria (*Jubileos, Henoc*), pero también en Josefo, como unos mandamientos que Noé habría recibido de Henoc, escritos también en tablas de piedra y que habría dado a conocer a sus hijos cuando salieron del arca tras el diluvio.

Gn 9,8-17

• *La alianza con Noé*

Es la cumbre del texto sacerdotal. Repetirá siete veces la palabra «alianza» y recordará otras siete veces que la alianza es don de Dios ofrecido a todos los que viven en la tierra. Es la primera vez que se habla en el Génesis de una alianza ofrecida por Dios a los hombres, en la que Noé representa a toda la nueva humanidad. Esta alianza prefigura la alianza específica de Dios con un pueblo a través de Abrahán y de su descendencia, de Moisés y de las doce tribus de Israel.

En el relato yavista, el Señor prometía no maldecir ya nunca ni castigar a la humanidad a pesar de la malicia del corazón humano. Aquí, Dios se compromete mediante una «alianza» a no exterminar con las aguas del diluvio todo lo que vive en la tierra.

Para confirmar y sellar su alianza, Dios da un signo que será testimonio de esta alianza para Dios y para los hombres: el arco iris. Por tres veces recuerda Dios el valor del arco como testimonio. Es el símbolo del poder de Dios, que se opondrá en adelante a que la lluvia se convierta en diluvio. El arco, símbolo de fuerza y de amenaza, pasa a ser el arco de la alianza.

Algunos rabinos, habitualmente tan pesimistas sobre Noé, afirman que el arco sólo se le dio debido a su falta de fe. Para creer en la alianza, Noé tenía necesidad de un signo.

Sin la menor intervención del hombre, Dios le ofrece su alianza; esta alianza es la condición de vida para toda criatura, para toda la creación. Se trata de una alianza, no eterna, sino del Eterno, de aquel que en cualquier circunstancia se mantendrá fiel a la palabra dada y la confirmará.

Así termina el relato sacerdotal: por la ley y luego por la alianza dada a Noé y a toda la tierra. Nos encontraremos de nuevo con este mismo orden ley-alianza en el don de Dios al pueblo de Israel (Ex 20-24).

Gn 9,18-27

• *La humanidad que salió del arca*

Vuelve a aparecer aquí la tradición yavista que comienza con una breve genealogía de los hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. Sin embargo, Cam es ya solamente un recuerdo; el personaje importante es Canaán, considerado como hijo suyo.

Esta breve genealogía y la historia relacionada con ella parecen reflejar la situación histórica de Canaán que se convertirá en esclavo por obra de los descen-

dientes de Sem, por una parte, y de Jafet, por otra. Sem es el antepasado de los judíos; Jafet, en esta circunstancia, el de los filisteos. Israel intentará la conquista de Canaán por tierra, y los filisteos por mar. En el momento en que se escribió esta genealogía, Canaán ha sido derrotado y los filisteos están en segundo lugar respecto al pueblo de Israel. Nuestra genealogía podría muy bien corresponder a los reinados de David y de Salomón.

Noé y sus hijos, a diferencia de los héroes babilonios, son hombres que después del diluvio emprenden de nuevo la historia de la humanidad. Siguiendo las órdenes de Dios, se multiplicarán y se «dispersarán» por toda la tierra. La dispersión se muestra aquí en su aspecto positivo (cf. Gn 11).

Noé recoge la tarea de Adán; será agricultor y sobre todo el primer viticultor. Seguramente es aportando este lujo del vino como Noé hace honor a su nombre: gracias a él, el trabajo resultará menos penoso (Gn 5,29) y la alegría reinará en el corazón del hombre.

Para explicar la novedad de la viña, el targum nos cuenta que Noé encontró la cepa de una vid que el río había arrastrado del jardín de Edén. Por tanto, la viña es un regalo de Dios; recuerda al árbol de vida, ya que da el agua de vida.

Seguramente Noé no conocía la fuerza del vino. Bebió hasta embriagarse y caer rendido en tierra. Noé, salvado del diluvio, es un hombre afortunado por poder cultivar la tierra y beber de su vino. Esa es la nueva humanidad.

Sin embargo, el que Noé haya caído en la embriaguez plantea una cuestión. En el libro de los *Jubileos,* así como en las *Antigüedades* de Flavio Josefo, Noé no es culpable. Todo lo contrario, fue ofreciendo a Dios un sacrificio de comunión, celebrando un banquete en su honor, como cayó en una santa embriaguez.

El talmud será más severo. La embriaguez es una idolatría. Noé pecó y su falta repercutirá en su descendencia; por causa de este exceso de Noé, su descendencia conocerá la servidumbre. ¡No hay que jugar con la moral!

En el episodio siguiente se introduce un tanto torpemente a Cam. El no tiene nada que hacer allí: el verdadero héroe es Canaán. Canaán ve la desnudez de Noé y por consiguiente le falta al respeto a su padre. Como para muchos comentaristas la embriaguez de Noé le había llevado a la tienda de su esposa, Canaán habría faltado igualmente al respeto a su madre. Pero todavía hay comentarios más críticos: Canáan es el pueblo del libertinaje, el pueblo de Sodoma y Gomorra; por eso se llegó a decir que no solamente Canaán vio desnudo a su padre, sino que se aprovechó de él. ¡Maldito sea Canaán!

La situación histórica de Canaán sometido a Sem y a Jafet se remontaría entonces a una antigua maldición. Canaán habría vuelto a las prácticas antediluvianas y no habría hecho caso de las leyes noáquicas. Precisemos más todavía: la maldición responde a una situación concreta, al horror que inspiraron a los hebreos las costumbres de los cananeos.

Lo mismo que Canaán fue maldito desde los orígenes, Sem, el antepasado de los judíos, es bendito. Más aún, el mismo Dios, el Señor, es llamado Dios de Sem. De este modo, Sem queda separado y su elección se remontaría a los tiempos más

remotos. Para los rabinos, Dios lo había escogido para ser el antepasado de los patriarcas. Sem habría sido el primer sumo sacerdote y, como Noé, habría nacido circuncidado.

Estas afirmaciones sobre Sem aparecen abundantemente en la literatura intertestamentaria. Noé, al salir del arca, habría dirigido a sus hijos un discurso para que no cayeran en los pecados de los antiguos. Les habría comunicado las leyes noáquicas y las fiestas que había que celebrar en honor del Eterno. Todo esto, junto con un escrito sobre la medicina, se lo habría transmitido a Sem.

6

El elenco de las naciones

(Gn 9,28-10,32)

Introducción

Cuando Noé murió a los 950 años, sus hijos se pusieron a repoblar la tierra. De forma paralela a los textos asirio-babilonios, inauguraron los tiempos de después del diluvio.

Pero aquí se rompe por completo con el mito de la realeza que cae del cielo. Se trata de presentar a Sem, Cam y Jafet como los antepasados de todas las naciones que existen o han existido.

El elenco de las naciones es un trabajo de erudición, que depende sin duda de otras listas ya existentes, listas recogidas y corregidas en función de la historia. No se habla nunca de un juicio; la maldición de Canaán es extraña a nuestro elenco. Tampoco se habla nunca de raza, de nacionalismo, de naciones puras e impuras, de amigos o de enemigos. Se trata de afirmar que todos los pueblos descienden de Noé, que todos se benefician de la alianza de Dios con Noé.

Hoy es posible distinguir la aportación de la tradición yavista y la de la tradición sacerdotal.

Tradición sacerdotal

Los autores están de acuerdo en reconocer la tradición sacerdotal en los v. 1a.2-7.20.22-23.31-32 del capítulo 10. Cada una de las enumeraciones concluye con la fórmula: «Estos fueron los descendientes de..., según sus naciones, sus lenguas, sus países, sus familias». Se trata, por consiguiente, de un conjunto perfectamente rítmico con tres entradas: Sem, Cam y Jafet.

La dispersión por la superficie de la tierra se presenta como un hecho perfectamente normal: «Estos fueron los clanes de los hijos de Noé, según sus familias agrupadas por naciones. A partir de ellos se hizo la distribución de las naciones sobre la tierra después del diluvio» (Gn 10,32).

Gn 10,2-5

• *Genealogía de Jafet*

–*Yaván y sus hijos.* De Jafet no tenemos más que la genealogía que nos da el sacerdotal. A propósito de Gn 9,18.27, habíamos pensado que Jafet era el antepasado de los filisteos, de los «pueblos del mar».

Jafet es aquí el antepasado de Yaván, que designa a los griegos de Jonia, pero los Setenta ampliarán el vocablo para designar a todos los helenos, y la Vulgata traducirá por «los griegos».

Con Yaván está relacionado Elisa, que las cartas de Amarna permiten identificar con Chipre, país de los jonios. En la lamentación sobre Tiro (Ez 27,7) se evoca el comercio de púrpura violeta y de púrpura roja procedente de Elisa [1].

Tarsis, vinculado igualmente con Yaván, se dedica al comercio, en la mencionada lamentación, de «toda clase de bienes en abundancia: te daban como flete plata, hierro, estaño y plomo». Según los Setenta y Josefo, Tarsis sería Cartago, pero Tarsis es ante todo la imagen del fin del mundo (cf. Jonás) y hay que ver sin duda en ella a Tartessos, puerto español más allá de las columnas de Hércules.

También en la lamentación sobre Tiro se menciona el comercio de ciprés con los Kittim. En la lamentación de Is 23 sobre Tiro y Sidón, Tarsis es relacionada con el país de Kittim y la Traducción ecuménica de la Biblia (TOB) traduce Kittim por «Chipre». En efecto, parece ser que Kittim tuvo esta primera significación, pero luego Kittim pasó a designar las islas y hasta algunas localidades de la costa mediterránea. Cuando Daniel (11,30) hable de los vasallos de Kittim, se referirá a Roma.

El primer descendiente de Yaván sería Rodanim, que designa la isla de Rodas; el texto hebreo, sin embargo, dice «Dodanim». ¿Es posible relacionar este nombre con el «pueblo del mar» conocido como los «dananeos»?

[1] Cf. E. Dhorme, *Les peuples issus de Japhet d'après le chapitre X de la Genèse:* Syria (1932) 44.

Hemos hablado primero de Yaván y de su descendencia, porque se trata del grupo más importante. Pero hay que insistir todavía sobre la relación entre Jafet y el mundo griego, dirigiendo una mirada a la mitología griega.

En efecto, se ha relacionado el nombre de Jafet con el de Japetos, Titán de la primera generación, padre de Prometeo, que fue a su vez padre de Deucalión, el héroe del diluvio griego.

Cuando Prometeo le entregó el fuego a la humanidad que había creado, Zeus se irritó contra su orgullo y decidió hacerlo desaparecer por el diluvio. Prometeo, como Henoc, es un adivino; lo mismo que Ea, avisa a su hijo Deucalión y a la esposa de éste del desastre que se avecina. Deucalión y su esposa construyen un arca, que les permitirá sobrevivir al diluvio; el arca se detendrá en los montes de Tesalia.

Zeus, al ver que habían sobrevivido, les invitó a expresar un deseo. Deucalión pidió algunos seres vivos que le hicieran compañía. Zeus les prometió que, si arrojaban por detrás de su espalda los huesos de su madre, éstos se transformarían en seres humanos. Lo mismo que los reyes asirio-babilonios, Deucalión comprendió el enigma e invitó a su mujer a unirse a él y a tirar por detrás de sus hombros los huesos de su madre Tierra, es decir, piedras. Cada piedra de Deucalión se convirtió en un hombre y cada piedra de Pirra en una mujer. Así, Deucalión y su esposa están, como Noé, en el origen de la repoblación de la tierra.

Observemos que el mito griego depende mucho del mito asirio-babilonio. Sea cual fuere la relación existente entre Jafet y Japetos, la mayor diferencia consiste en que el texto griego es totalmente mítico, mientras que el elenco bíblico de las naciones pretende ser claramente histórico y geográfico.

–*Gomer y sus hijos.* El segundo hijo de Jafet en importancia es Gomer. Gomer es mencionado por Ez 38 en su profecía sobre Gog: «Hijo de hombre, vuelve tu rostro hacia Gog, en el país de Magog, príncipe supremo de Mésec y de Tubal; pronuncia un oráculo contra él. Dirás: 'Así habla el Señor Dios: voy contra ti, príncipe supremo de Mésec y de Tubal, y te doblegaré, te pondré garfios en las quijadas, te haré salir con todo tu ejército, tus caballos y jinetes bien equipados, esa inmensa tropa que lleva escudo y rodela, manejando todos la espada. Persia, Cus y Put estarán con ellos, llevando todos rodela y casco; Gomer y todos sus escuadrones, la casa de Togarma en el extremo norte con todos sus escuadrones, y numerosos pueblos estarán contigo». Ezequiel anuncia la llegada de los pueblos del norte, llegada que señalará el final del castigo de Israel. Pues bien, en esta lista encontramos juntos a los hijos de Jafet: Gomer, Magog, Tubal, Mésec, y a un hijo de Gomer, Togarma.

Comparando estos datos con la literatura asiria, parece posible identificar a Gomer con los cimerianos que, junto con los escitas y los medos, amenazaron frecuentemente a Asiria. El primer hijo de Gomer, Asquenaz, puede identificarse fácilmente con los escitas que Jeremías verá venir contra Babilonia (Jr 51,27). Curiosamente, Asquenaz designará habitualmente, a partir del siglo XVI, a los judíos de origen alemán o polaco, judíos del este.

El segundo hijo de Gomer es Rifat, difícil de identificar. La interpretación de Josefo [2] parece ser la mejor: se trataría de los paflagonios, un pueblo situado entre el mar Negro, el Ponto y Bitinia.

El tercer hijo de Gomer, Togarma, mencionado por Ezequiel, parece designar a un pueblo al norte de la Siria mesopotámica, cerca de Tubal.

–*Magog*. Magog, hijo de Jafet, mencionado por Ez 38, parece designar la Lidia en el Asia menor. Madai son los medos, un pueblo vencido por Asur adonde fueron deportados los judíos de Samaría. Los medos ayudarían posteriormente a Babilonia para la destrucción de Asur.

–*Mésec*. Yaván, Mésec y Tubal quedan asociados en la lamentación de Ezequiel contra Tiro; todos ellos comerciaban con esclavos y objetos de bronce. En la lista de Ezequiel viene luego el nombre de Togarma (hijo de Gomer), especializado en el comercio de caballos y mulos. Volvemos a encontrar asociados a Mésec y a Tubal, pero esta vez en la morada de los muertos en Ez 32,26. Ya los habíamos visto juntos en Ez 38,2-3, bajo el principado de Gog. También están asociados sus nombres al de Yaván, si seguimos a Dhorme (Is 66,19).

Así, pues, Mésec y Tubal serían pueblos cercanos del Asia menor; comparando nuestra lista con los anales asirios, se ha pensado en Frigia y en Cilicia. Pero parece ser que estos pueblos se fueron retirando a lo largo de la historia hacia las orillas del mar Negro.

–*Tirás*. El último hijo de Jafet, Tirás, no es mencionado en ningún otro lugar de la biblia ni en los anales asirios; tan sólo una comparación con ciertas inscripciones egipcias parece designarlo como una población marítima, quizás los etruscos.

Sin poder explicarlo todo, la genealogía de Jafet parece estar muy cerca de la concepción del mundo de Ezequiel. Parece corresponder a la extensión de los pueblos de entonces, tanto al norte de Asia menor como a través del mar Mediterráneo. No se trata de una genealogía, tal como hoy entendemos esta palabra, sino de una descripción política y comercial de las relaciones internacionales.

Gn 10,6-7.20

• *Genealogía de Cam*

Comprende los v. 6 y 7 y la conclusión del v. 20. Los otros datos proceden del yavista.

No se trata de una maldición de Cam, sino de exaltar su poder. De Cam descienden Mizraim (Egipto), Cus (la Etiopía de los antiguos, al sur de Egipto),

[2] Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, 1,26.

Put (que podría designar a un pueblo al sur del mar Rojo, pero que los Setenta traducen por libios) y finalmente Canaán (que en aquella época estaría bajo la autoridad egipcia).

La genealogía prosigue hablando de los hijos de Cus: Sebá, Sabtá, Ramá, Sabtecá; parecen designar algunas tribus del sur de Arabia. Los Setenta vacilaron sobre Sebá, leyendo Sabá, lo cual confirma la localidad. Finalmente se cita a Javilá, el país maravilloso de Gn 2,11, país rodeado por el Pisón, rico en oro y piedras preciosas como el país de la reina de Sabá. Javilá es a la vez un país mítico y una forma humilde de designar los límites del territorio de los ismaelitas (Gn 25,18). Se trata por consiguiente de una descripción de los países de Arabia meridional, que corresponden a la imagen que conocían los viajeros de aquellas tierras.

La genealogía continúa y se interrumpe con los hijos de Ramá: Sabá, al sur de Arabia, y Dedán, que indica por el contrario el norte de Arabia, en los confines de Edom.

Gn 10,22-23

• *Genealogía de Sem*

Los descendientes de Sem, de quien pretende proceder el pueblo de Israel, son: Elam, Asur, Arfaxad (que designa sin duda la Alta Mesopotamia, quizás a los hurritas), Lud (más problemático; su nombre es relacionado frecuentemente con Put, que figura en la genealogía de Cam). ¿Será Lud un país de las orillas del mar Negro? Pero, por coherencia con los nombres que le preceden, ¿no habrá que buscar a Lud en Asia Menor? Podría tratarse entonces de Lidia, pero antes propusimos identificar a Lidia con un descendiente de Jafet, Magog. Por eso algunos creen que puede reconocerse a Lud en una localidad situada entre Jerusalén y Guézer, localidad que el faraón ofreció a Salomón.

El último hijo de Sem que se cita es Aram, que designa a Siria. Se nos propone a continuación una descendencia de Aram: Us, Jul, Guéter y Mésec, que son sin duda tribus arameas. Tan sólo nos resulta conocido Us, la patria de Job, pero el Us de Job estaría en Edom y no en Aram; lo cierto es que a veces se confunden los dos nombres.

Tradición yavista

Genealogía de Cam

La genealogía yavista de Cam trata por separado tres grupos salidos de él: Cus, Mizraim y Canaán. Put no figura en la genealogía yavista.

La primera afirmación resulta realmente sorprendente: Cus engendró a Nem-

rod. Hasta ahora no hemos encontrado más que nombres de países o de tribus; esta vez se trata de un personaje difícil de identificar.

Hijo de Cus, se pensaría en un faraón egipcio, quizás Amenhotep III, llamado Nimmuris en la correspondencia de Amarna. Este faraón habría extendido sus posesiones hasta el Eufrates, y son célebres sus cacerías de animales salvajes.

Pero, según Miqueas (5,5), el país de Nemrod es Mesopotamia. Entre las ciudades que habría construido Nemrod figura Calaj, ciudad que hoy lleva el nombre de Nemrod. Esta ciudad fue fundada el siglo XIII a.C. por Salmanasar I y alcanzó su mayor brillantez a partir del siglo IX, para ser saqueada en el año 612. La ciudad estaba dominada por el ziggurat levantado en honor del dios de la guerra, Ninurta. Nemrod, el primer héroe, el gran cazador, es sin duda Ninurta, pero el dios de Calaj se convirtió en un hombre prodigioso ante el Señor.

De este personaje, convertido en una figura histórica, el yavista hace el fundador del primer imperio del país de Senaar, donde estaban las ciudades de Babel, Erec y Acad. Nemrod se presenta entonces como el héroe del relato sobre el hombre que quiso reunir a todos los pueblos bajo una sola autoridad, con una sola lengua, para construir la famosa torre, torre que sería aquí la que se elevó en honor del dios de la guerra y de la violencia.

El imperio de Nemrod se extendió por otra parte, dice el yavista, hasta Calaj, pero también hasta Nínive, la ciudad de anchas plazas, y hasta una misteriosa Resen.

Cuando el yavista habla de los descendientes de Mizraim, parece estar preocupado ante todo de unas pequeñas localidades: Lud, Einam, Lehab, Naftua, ciudades situadas entre Jerusalén y Guézer, ofrecidas por el faraón al rey Salomón. Pero la localización de estas ciudades sigue siendo muy incierta, lo mismo que la de Kaslua. También está relacionada con Egipto la ciudad de Patros, que designa al Alto Egipto, pero también aquel lugar remoto en donde vivían algunos desterrados judíos (Jr 44,1.15; Ez 29,14).

Finalmente, última observación, el yavista hace descender a los ~~fariseos~~ filisteos de Mizraim y no de Jafet, como el sacerdotal. Los filisteos quedan ligados a la isla de Caftor, sin duda Creta.

Vemos cómo el yavista se interesa únicamente por las posesiones egipcias en la medida en que afectan de cerca a los intereses del pueblo de Israel.

Con la descendencia de Canaán, el yavista nos hace dar una vuelta por el territorio en el que su pueblo intentará vivir. Podría partirse de Jamat en el Orontes, llegar a Sidón en la costa encontrando las tribus costeras arqita, sinita, arbadita, cemarita. Podríamos seguir bajando entonces hasta Guerar y Gaza, la frontera con Egipto; luego Sodoma y Gomorra, Adama y Seboín (las ciudades que serán destruidas por la cólera del Eterno); y luego volveríamos hasta el norte de Israel, si Lasa no es sino Lais-Dan.

Esta vuelta al país va acompañada de un encuentro con quienes lo habitaban desde tiempos más o menos remotos: los hititas, los jebuseos que ocupaban

Jerusalén hasta los tiempos de David, los amoritas, los guirgasitas, los hibitas, que se opusieron a los hebreos durante la conquista.

Genealogía de Sem

Como el elenco del redactor final, fiel sin duda a la lista sacerdotal, sólo menciona a Sem en el último lugar, parece necesario recordar que Sem es el hermano mayor de Jafet. Es éste ciertamente el orden en que solemos encontrarlos, pero ¿habrá que pensar que no era quizás el hermano mayor, sino tan sólo el mayor por la bendición, por ser el hijo escogido?

Por dos veces, en los v. 21 y 24, se nos dice que Sem es el antepasado de Héber, cuyo nombre podría significar «los que atravesaron el río», origen posible del nombre «hebreo».

Lo mismo que en la genealogía sacerdotal, el descendiente de Sem sería Arfaxad (la Alta Mesopotamia), de quien descienden Sélaj y luego Héber, que da origen a Péleg. Su nombre significa «división», lo cual podría ser una alusión a una división de tierras entre los nómadas.

Curiosamente, mientras que Péleg sería el antepasado de Abrahán (Gn 11,16-19), la genealogía se detiene aquí para pasar a la de su hermano Yoctán, padre de las trece tribus del sur. Entre estos nombres no reconocemos más que el de Sebá, que en 10,7 figuraba en la genealogía de Cam, así como Javilá, hijo de Cus. Ofir es, como los dos anteriores, un país famoso por su oro.

Estos trece nombres corresponden sin duda a una descripción muy precisa del país, con sus puntos limítrofes Mesá y Sefar. Seguramente no es posible hablar de un mapa, pero sí ciertamente de un esquema que sirve para indicar el camino al viajero.

Conclusión

Lo más importante desde el punto de vista teológico es afirmar que todos los pueblos conocidos, amigos o enemigos, son descendientes de Noé. Ningún criterio religioso, político, racial puede hacernos ignorar que todos estos pueblos son esa humanidad nueva con la que Dios hizo alianza en Noé.

Segundo dato: ninguna de esas naciones desciende del cielo, ninguna de ellas puede apelar como fundador a un dios o a un semidiós; todas estas ciudades han sido fundadas por hombres.

El mapa más antiguo del mundo

Este elenco, tal como ha llegado hasta nosotros, ha sido el fruto de numerosas recopilaciones y no pocas acomodaciones. Depende de dos fuentes distintas: la yavista, muy cercana inmediatamente a Israel, y la sacerdotal, con perspectivas más amplias. Por eso sucede que algunos pueblos son mencionados dos veces como Sabá y Javilá, que otros nombres no tienen para nosotros ningún contenido preciso y que algunos nombres míticos se presentan como históricos. Lo importante es que todos los pueblos conocidos en un momento determinado figuran en este elenco.

Sin duda este elenco puede compararse con el mapa más antiguo del mundo que conocemos actualmente, el de Anaximandro por el año 600 a.C.

A lo largo de los siglos, este elenco de las naciones ha sido releído, explicado, actualizado. Se preocuparán de señalar las fronteras de cada etnia; así, por ejemplo, pueden señalarse las precisiones del Targum Neofiti sobre Gn 10,2: «Los hijos de Jafet fueron: Gomer, Magog, Madai, Jabán, Tubal, Mésec y Tirás; y el nombre de sus provincias: Frigia, Germania, Media, Macedonia, Bitinia, Misia y Tracia».

El mundo dividido en tres partes

En las *Antigüedades judías,* Josefo señala los límites de las tres partes del mundo. Los hijos de Jafet se instalan en los montes Tauro y Amano y avanzan hasta el Don, y en Europa hasta Gadeira [3]. Los hijos de Cam parten del Antilíbano, del Líbano y de Siria en dirección del mar y habitan las regiones hasta el océano, con la Mauritania al oeste. Al este, el límite es el Eufrates [4]. Los hijos de Sem parten del Eufrates y llegan hasta el Don; habitan Asia hasta el río Cofén, afluente del Indo y alcanzan la Sérica al noroeste de China [5].

Pero existe otra tradición, que no pretende conformar el elenco de las naciones con la historia del mundo, sino que pretende hacer remontar toda ocupación del suelo al reparto hecho por Noé, comprometiendo bajo juramento a cada uno de sus hijos a no ocupar jamás otra región más que la suya propia.

Así, pues, el mundo está dividido en tres partes simétricas en torno a un eje que va de las columnas de Hércules al monte Sión, hasta el jardín de Edén situado en el Extremo Oriente. El monte Sión es el centro del mundo.

Sem recibe la mejor parte, el país templado limitado por el Don al norte y por el Guijón al sur. Pero el Guijón, si sigue siendo el río maravilloso del jardín de Edén, es aquí el Nilo. Hay dos territorios de especial importancia: el de Arfaxad, donde se levantan el Sinaí y el monte Sión, y al este el jardín de Edén.

[3] *Ibid.*, 1,122.
[4] *Ibid.*, 1,130.
[5] *Ibid.*, 1,143-147.

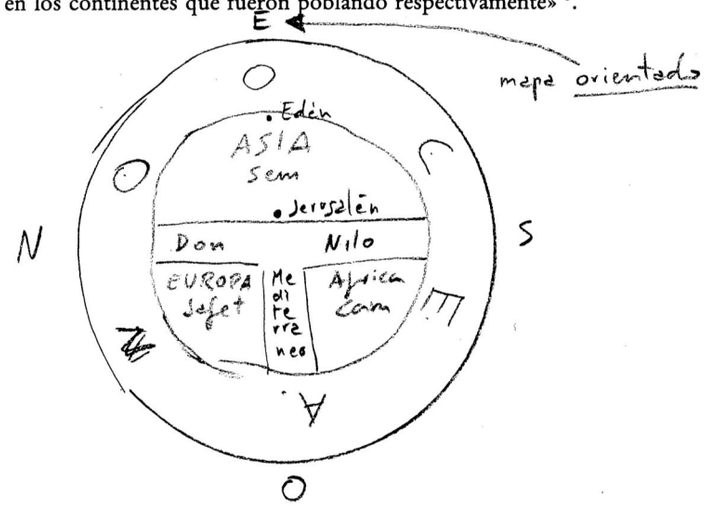
Cam recibe únicamente Africa, limitada por el Nilo-Guijón; queda por tanto desposeído de Fenicia, Siria, Palestina. Canaán, en el reparto noáquico, no recibe más que el extremo suroeste de este imperio. No aceptó su parte y se apoderó de una parte del territorio de Sem hasta el Líbano, lo que le mereció una segunda maldición. Por otra parte, los judíos quedan justificados: no han conquistado Ganaán, sino que han recuperado su lote.

Jafet se ve privado de todas sus posesiones en Asia; su parte es Europa. Así Tubal y Mésec, identificados en el Génesis como pueblos de Asia Menor, se identifican aquí con Italia y España. Como en la descendencia camita, los medos que sólo poseían las islas del noroeste, insatisfechos, piden una parte del país de Elam, de Asur y de Arfaxad (*Jubileos* 8-9).

Esta representación del mundo por el libro de los *Jubileos* parece corresponder a un mapa que está quizás en el origen de los mapas medievales llamados en «OT».

El Orbis Terrarum está esquematizado bajo la forma de una «T» inscrita en una «O» que figura el océano circular. La barra transversal de la «T» presenta el Tanais (Don) y el Nilo; el palo vertical simboliza el Mediterráneo. Los dos palos de la «T» dividen el mundo habitado en tres continentes: Asia en el semicírculo superior, Europa en el cuarto del círculo inferior izquierda, Africa en el cuarto del círculo inferior derecha. En la intersección de los dos palos está Jerusalén; en los confines orientales de Asia, el paraíso.

Muchos de estos mapas se presentan como un elenco de pueblos, y se refieren a la historia de la población de la tierra, inscribiendo los nombres de los descendientes de Noé en los continentes que fueron poblando respectivamente» [6].



[6] F. Schmidt, *Géographie politique et espace imaginaire dans le judaïsme à l'époque bellénistique et romaine:* Annuaire de l'École pratique des Hautes Études (1980-1981).

7

La torre de Babel

(Gn 11)

La multitud de lenguas

Con el relato de la torre de Babel se cierra el «prólogo» de la historia de Israel. Es el último relato del ciclo prehistórico y universal antes de la apertura a la historia particular de la elección de Abrahán y de su descendencia.

Como todos los relatos precedentes, se trata de un mito reelaborado por la fe judía, un mito con algunos elementos que pueden remontarse al mundo babilonio. Pero al mismo tiempo estamos muy influidos en nuestra lectura por la utilización de este mito en una multitud de pueblos, griegos, pero también indios, los choctaw de Luisiana, incluso los naong de Sikkim. ¿Qué es lo que quería sugerir el relato bíblico?

Gn 11,1

- *Explicación de la multitud de lenguas*

En efecto, una cuestión debió de preocupar muy pronto a los espíritus de los hombres: ¿cómo explicar la multitud de lenguas? Cuestión más difícil todavía cuando, como en el caso de los judíos, creían en un Dios único. Esta división de lenguas ¿no procedería una vez más del pecado de los hombres contra Dios?

Esta interpretación es evidente entre los indios choctaw y los naong, en donde Dios hace que se derrumbe la torre sobre los obreros, que se dividen luego en pueblos cuya lista se nos da para las poblaciones del Himalaya.

Curiosamente, el único texto mesopotamio conocido sobre este tema, el *Enma erkar y el Señor de Arrata,* parece ser totalmente contrario al relato bíblico. Parte de la diversidad de lenguas y del deseo del dios Enlil de unificarlas:

Aquel día, los países de Subur y de Chamsi,
cuya lengua es opuesta a la de Sumer...
Urí, el país distinguido,
y los países nómadas que duermen en la amplia estepa,
la tierra entera, por muy lejos en que se habite,
hablarán a Enlil una sola lengua.
Enki, el sueño de la sabiduría, el maestro de Eridu,
transformará en sus bocas todas las lenguas existentes;
entonces la lengua de la humanidad será única.

Así, pues, el Dios de Israel ¿se opondrá a la unidad de lengua? No es así precisamente como lo comprende el targum: «Todos los habitantes de la tierra tenían una sola lengua... Hablaban en la lengua del santuario, ya que con ella es como fue creado el mundo en su origen». Para el targum, la unidad de lengua era lo primero, pero Dios, en su cólera contra los hombres, envió a sus setenta ángeles, que corresponden a los setenta pueblos, llevando cada uno consigo la lengua de su pueblo y en su mano los caracteres de su escritura.

El targum, según acostumbra hacerlo, juega con el texto bíblico y nos hace perder a veces de vista el relato primitivo. Este afirma la unidad de lengua al principio; sin embargo, en el capítulo 10 se nos habló ya de la diversidad de pueblos, lo cual da a entender que, como en el relato babilonio, al principio había ya multitud de lenguas.

De hecho, Gn 11 no intenta explicar la multitud de lenguas, ya que el tema del relato es la «confusión» de lenguas. Había ya una multitud de lenguas, pero los hombres, y no Dios, quisieron que no hubiera más que una sola. Seguramente sería mejor traducir: «Desgraciadamente, toda la tierra hablaba una misma lengua, tenía una misma ideología» [1]. El riesgo está en el totalitarismo, en la palabra única, que excluye todo particularismo, toda especificidad. No hay más que una lengua, una sola palabra recibida, y hay motivos para temer que esta palabra sea la del más fuerte, la del que tiene en sus manos el poder.

La construcción de la torre

Gn 11,2

- *Al desplazarse desde el oriente...*

No sabemos quiénes son esos hombres que se desplazan desde el oriente y que llegan al país de Senaar para habitar allí. Ya se nos ha presentado el país de Senaar (Gn 10,10): es el reino de Nemrod el cazador, el país de múltiples capitales como Babel, Erek, Acad.

[1] D. Banon, *Babel ou l'idolâtrie embusquée.* CPE 1980.

Pero los targumes no se acuerdan ya del «cazador», sino que se entretienen en el origen etimológico de su nombre: Nemrod es el primer héroe en el «pecado» y en la «rebelión» contra Dios.

El desplazamiento tiene también un sentido. Los hombres dejan el oriente, abandonan la luz de Dios. Los hombres que siguen a Nemrod quedarán «desorientados»; según un nuevo juego de palabras, van a «separar su corazón» de Dios (*Targum Neofiti* y Rashi).

El hombre que va a imponer a todos los demás su lengua es Nemrod, el enemigo de Dios, el enemigo también de los hombres. Nemrod es el símbolo de todos esos reyes de Mesopotamia que basaron su poder en la esclavitud de los pueblos, en su sumisión a sus caprichos. No habrá más que una lengua, más que un solo pueblo, ya que todas las naciones se verán sujetas a este único y terrible poder.

El país de Senaar es el país de donde tendrá que huir Abrahán para responder a la llamada de Dios, el país adonde Israel será deportado y en donde aguardará a que Dios le libre de la mano de sus opresores.

Gn 11,3

- *Se dirán unos a otros:*
  «Venid, fabriquemos ladrillos...»

A primera vista, todo parece perfectamente tradicional y hasta histórico. La torre de Babel, de la que se va a hablar, no hace sino recordar los ziggurats de Mesopotamia, torres construidas de ladrillos, en los que las diversas capas quedaban unidas entre sí con betún mezclado de juncos [2].

Lo que pasa es que para los judíos, como para todas las poblaciones deportadas, la fabricación de ladrillos evoca todas las esclavitudes, tanto en Egipto como en Mesopotamia. El «fabriquemos y cozamos» no es la conclusión de un acuerdo entre los hombres. Los hombres en aquel caso no pueden hacer otra cosa más que repetir incansablemente la orden del amo, del que los ha reunido como si fueran un solo pueblo, que tiene una sola lengua, Nemrod o cualquier otra figura representada por él.

P. Gisel va más lejos todavía: «El hombre creó un universo de ladrillos, un universo en el que todo se ajusta. Y el midrás judío demuestra una curiosa perspicacia al enseñar que en Babel, cuando un hombre se caía de los andamios de la construcción, nadie se preocupaba de él, pero que la ruptura de un ladrillo provocaba llantos y gemidos».[3]

No hemos de extrañarnos entonces de que el targum fragmentario comente: «Toda la tierra tenía el mismo hablar; con un solo designio se levantaron para

[2] A. Parrot, *La torre de Babel.* Garriga, Barcelona 1962.
[3] P. Gisel, *La création,* 63.

rebelarse». La rebelión de Caín acarreó la muerte de Abel, la rebelión de Nemrod, la esclavitud.

Gn 11,4a

- *«Vamos, construyámonos una ciudad y una torre...»*

En este «prólogo» de los once primeros capítulos del Génesis, el primero que quiso construir una ciudad fue Caín, cuya vida debería convertirse en errante. Caín no estaba satisfecho del signo que Dios había puesto sobre él; construyó en contra de su vida errante, en contra de la amenaza de los demás hombres, una ciudad donde protegerse. La ciudad encierra entonces una doble significación: para el hombre se presenta como promesa de seguridad, pero es también sin duda una rebeldía contra Dios.

Ellul piensa que en hebreo *'ar* significa a la vez ciudad, venganza, terror, cólera. Frente al ideal nómada de los antiguos hebreos, la ciudad sigue estando marcada de un signo negativo; es el lugar de todas las corrupciones, de todas las faltas contra las leyes de Dios, esas leyes que garantizan al hombre la posibilidad de afirmar su alteridad, su diferencia.

Esta nueva ciudad, Babel, fue construida después del diluvio. ¿No será entonces la construcción de la ciudad y especialmente de la torre una respuesta de los hombres al diluvio? Los hombres no quieren ya que les alcance semejante catástrofe. La torre permitiría librarse del diluvio. ¿No se cuenta en la epopeya de Gilgamés que el arca se detuvo en la cima de un ziggurat?

Gn 11,4b

- *«Hagámonos un nombre, para que no nos dispersemos por toda la superficie de la tierra»*

En Gn 10,18 se había dicho que los cananeos se dispersaron, ocupando el país. Los hombres se imaginaron entonces que afirmarían su fuerza reuniendo a todos los hombres en una sola ciudad, bajo una sola autoridad. Por eso no querían recibir un nombre, sino que «se dieron un nombre». No serán ya criaturas, sino creadores, no estarán sometidos, sino que habrá una sola y única autoridad, sin una relación de tú a tú.

Seguimos siempre bajo la ilusión del plural: «Hagámonos un nombre»; pero se trata de un plural mayestático, de una forma de hablar desde Nemrod hasta Luis XIV pasando por todos los príncipes, incluidos los de Israel.

El proyecto de todas las monarquías es el de unificar a su pueblo, si es posible a todos los pueblos, en torno a su capital, a su templo, a su persona real. A costa de ello, los príncipes creen que se harán un nombre, que le darán un nombre a su

pueblo por la amplitud de sus construcciones, de su cultura, y por la grandeza de su persona. Como Luis XIV, los príncipes esperan siempre convertirse en el sol, en la luz de su pueblo.

Los pueblos que les escuchan, que les creen, o que tienen que estar sometidos a ellos, realizan muy pronto la experiencia de que el gran nombre del que se trata no es más que el del príncipe. El proyecto común no es más que la propaganda hábil o brutal del rey. Las soberbias construcciones están marcadas por la piedra o el ladrillo, pero no hablan ya del pueblo controlado, reducido a la esclavitud, sobrecargado de impuestos, tan frecuentemente pobre y miserable. La gloria es para el príncipe y su ciudad; la fatiga para los hombres. Se admiran las obras, se olvida el llanto por la sangre derramada, por la libertad perdida, por los individuos reducidos a no existir ya como palabra, como proyecto, como personas independientes. Ya no hay autonomía posible ni diálogo; todo tiene que someterse a los designios del jefe.

La crónica de Nabucodonosor es elocuente: «A todos los pueblos de naciones numerosas los obligué al trabajo de la construcción de Etemenanki (la torre de Babel)».

Nabucodonosor se hace un nombre, su ciudad será celebrada durante siglos, pero los pueblos sometidos preferirán cantar el final de aquel proyecto de servidumbre, la detención de los trabajos de la torre de Babel. Desde su punto de vista, la dispersión no será catástrofe, sino liberación. Es el fin de la concentración universal.

Observaciones a propósito del relato

Mito e historia

Nuestro relato no es en ningún caso histórico, pero el mito puede haberse visto alimentado por datos históricos. El ziggurat de Babilonia parece ser que tuvo proporciones gigantescas. Debía medir 91 metros de altura, pero jamás llegó a terminarse. ¿Recogerá nuestro mito este recuerdo?

Babel significa «la puerta de los cielos»; ésta fue la pretensión de Babilonia: ser para el mundo la puerta divina. Pero esta pretensión se habría convertido en confusión: la torre quedó sin acabar por razones que hoy desconocemos.

El mito se preocupa poco de la historia, pero se alimenta de esta pretensión convertida en confusión. Quizás se acuerde también de la función que tenían aquellos ziggurats: en Babilonia, *Etemenanki,* el nombre de la torre, significa «fundamento del cielo y de la tierra». La torre intenta ser el vínculo entre la tierra y el cielo, el eje sagrado del mundo. Esta idea aparece en numerosas religiones; este papel de vínculo entre la tierra y el cielo, de eje del universo, le corresponde unas veces a una montaña (el Olimpo de los griegos, el monte Meru en la India) y

otras veces a un árbol (el fresno Yggdrasil de los antiguos germanos). Pero para los hebreos se trata sin duda de una profanación; el ziggurat pretende ligar el cielo y la tierra, siendo así que Dios cuando la creación «separó el cielo de la tierra». Se trata una vez más de la construcción de un mundo totalitario bien representado por el rey que quiere ser al mismo tiempo rey en la tierra e hijo de Dios, honrado como príncipe y como Dios.

El Corán habría comprendido perfectamente este aspecto de la condenación de la torre cuando hace decir al faraón: «¡Oh vosotros, los jefes del pueblo! Yo no sé que tengáis otro dios más que a mí mismo. ¡Oh Haman! Enciende un fuego sobre el barro, constrúyeme una torre; quizás entonces subiré hasta el Dios de Moisés».

Los añadidos del targum

Mientras que el texto bíblico denuncia, al parecer, la edificación de una sociedad totalitaria, en la que no haya más que una lengua, una ideología, que vincule la tierra con el cielo, que conduzca a todos los pueblos a un solo lugar para vivir bajo un solo soberano, el targum se hace eco de otro aspecto del mito: los hombres querrían alzarse contra Dios: «Hagámonos un templo idólatra, pongamos una espada en su mano (la del ídolo) y que ella instruya contra él las formaciones de combate» (*Targum fragmentario*).

El primer dato puede proceder de un recuerdo babilonio. En la cima de los ziggurats habría una cámara [4] en donde reposaba una mujer escogida para el dios. Se aguardaba la bajada del dios y su visita. Esta hierogamia horrorizaba a los judíos.

Pero el targum piensa ante todo en un ídolo armado contra Dios. Un ídolo que se pone al frente de todos los pueblos en contra de Dios. Este mito se recoge en Grecia en términos parecidos. Las gentes se rebelaron contra Zeus y amontonaron unas montañas sobre otras, el Ossa sobre el Pileón, el Olimpo sobre el Ossa. Desde allí lanzaron contra el cielo árboles inflamados y trozos de roca.

En estas condiciones, es natural que el targum afirme: «El Señor se apareció para ejercer su venganza contra ellos». Es una afirmación targúmica, una idea común a los mitos griegos, choctaw, naong... Pero no es lo que dice el texto bíblico.

[4] Herodoto, *Historias*, 1, 181.

La reacción de Dios

Gn 11,5

- *Dios bajó*

Una lectura superficial del texto podía llevarnos a hablar de la arbitrariedad de Dios. Dios no quiere que los hombres estén unidos, que construyan una ciudad, una civilización sin él. Dios tendría miedo de quedarse arrinconado.

Con frecuencia se ha propuesto una segunda lectura, especialmente en el targum: Dios, atacado por los hombres, manifiesta su poder derribando su proyecto, dispersando a los hombres.

Estas dos lecturas están en contradicción con el conjunto de textos que nos presentan a Dios como compañero del hombre, incluso más allá de sus transgresiones: viste a Adán y a Eva, Caín recibe un signo de protección...

Dios desciende para pronunciar un juicio sobre la acción de los hombres, pero su juicio intenta siempre restablecer las posibilidades de la gracia. Dios ve el riesgo que supone para los hombres encerrarse en un mundo que es un campo de concentración, un universo en el que andan mezclados el cielo y la tierra y en donde el príncipe lleva todas las riendas en su mano. El rey habla para el pueblo, obra para el pueblo, se hace un nombre para el pueblo. Habla como Dios, es su propia ley y la ley de sus súbditos. Sus súbditos no tienen ninguna autonomía, están al servicio de su gloria.

Dios baja y decide poner fin a esta obra totalitaria. Mientras que el rey pretendía «abrir la puerta de los cielos», Dios hace ver que todo es confusión, caos, caos totalitario. No queda ya sitio para el diálogo entre los hombres, entre los hombres y Dios.

Por eso, Dios dispersa a los hombres. El proyecto grandioso queda inacabado, pero los hombres volverán a encontrar la libertad, una libertad múltiple. Podrán construir setenta culturas, setenta reinos, setenta ciudades. Al totalitarismo Dios opone toda una profusión de posibilidades, la alegría de la multiplicidad, de las invenciones, de las relaciones interhumanas. No se confunden el cielo y la tierra. Dios puede hablar sin pasar por el rey, pero los hombres pueden también interpelar a Dios. Como hay distancia, todo diálogo resulta de nuevo posible.

Conclusión

Babel, una advertencia profética

El relato de Babel se sitúa teóricamente en la prehistoria, pero ya hemos visto cuán numerosas pueden ser las referencias a Egipto y a Babilonia. Más allá de estas referencias, nuestro texto quizás es también una advertencia al rey, una enseñanza profética al rey de Israel.

¿No quisieron los reyes de Israel portarse por el estilo de los soberanos orientales? ¿No aspiraron también ellos a ser la ley de su pueblo y el eje del universo?

Los reyes, especialmente Salomón, ¿no quisieron unir a todas las tribus de Israel bajo una sola ley? ¿No construyó Salomón el templo en medio de la ciudad? Y para sus construcciones, ¿no impuso cargas a sus hermanos hasta llegar a reducirlos a esclavitud? ¿No es por estas prácticas por lo que llegó a explotar ese reino único, que reunía a las doce tribus? ¿No fue contra los excesos de autoridad contra lo que se rebelaron las tribus del norte, cuando decidieron «volver a sus tiendas»?

El rey tiene que saber que él no es el vínculo entre el cielo y la tierra, que su palabra no es la única. Si es rey, lo es por la gracia de Dios; es Dios el que lo nombra. No le toca al rey hacerse un nombre. Frente al rey –esa garantía del pueblo– está Dios. La palabra del rey se tendrá que confrontar siempre con la palabra de Dios. La suya no será la única palabra.

Puesto que Dios existe, el totalitarismo tiene que ser condenado, quedará preservada la diferencia y las separaciones se verán aseguradas, para que siempre quede sitio para el individuo, para el diálogo entre los hombres.

Babel, el último texto mítico

Babel es el último texto mítico que nos habla de la desobediencia de la humanidad. Después de que Adán y Eva hicieron su opción en contra de Dios, después de que Caín rechazó a su hermano por medio de su asesinato, después de que los hijos de los dioses y las hijas de los hombres se mezclaron entre sí y obligaron al diluvio, nos encontramos ahora con el intento de una civilización totalitaria, sin diálogo, sin palabra con los demás.

Lo mismo que en los relatos precedentes, Dios interviene condenando lo que sería para los seres humanos un régimen perpetuo de campo de concentración. Pero no se trata de una condenación de la civilización, ni incluso de la ciudad. Dios detiene el proyecto asesino para que el hombre pueda abrirse a otros proyectos civilizados, a proyectos de libertad, a proyectos sin muerte, sin lágrimas, sin sufrimientos. Es un largo camino por el que Dios acompañará a los hombres, con la esperanza de la ciudad plenamente realizada, la Jerusalén celestial.

Con Babel cerramos el «prólogo», la historia universal. Vamos a entrar en el tiempo de la elección. Dios llama a un hombre para que le responda, a un hombre que según el targum dejará la ciudad de Nemrod para seguir a Dios. Ese hombre no matará a su hermano, e intercederá por Sodoma y Gomorra. A ese hombre y a su descendencia Dios le hará una promesa; a través de él, por su testimonio en favor de Dios, todas las naciones serán bendecidas algún día y quedarán reunidas en la ciudad bendita de Dios, la ciudad que tendrá que ser, según indica su nombre, la ciudad de la paz, Jerusalén.

Bibliografía

Textos

R. LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, t.1, *Genèse* (col. Sources chrétiennes n. 245). Cerf, París 1978.

H. COUSIN, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas* (col. Documentos en torno a la Biblia). Verbo Divino, Estella 1981.

Religiones del próximo oriente

E. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*. Gabalda, París 1910.

M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols. Cristiandad, Madrid 1974.

ID., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 3 vols. Cristiandad, Madrid 1968-1972.

ID., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1979.

R. LABAT, *Les religions du Proche-Orient asiatique*. Fayard, París 1970.

La naissance du monde (col. Sources orientales). Seuil, París 1972.

En la col. «Documentos en torno a la biblia», cf. *Oraciones del antiguo Oriente*. Verbo Divino, Estella 1979; *La creación del mundo y del hombre*. Verbo Divino, Estella 1982; *Gilgamés*. Verbo Divino, Estella 1983.

Comentarios judíos

A. COHEN, *Le Talmud*. Payot, París 1950.

J. EISENBERG - A. ABECASSIS, *A Bible ouverte*, t.1 y 2. Albin Michel, París 1978-1979.

G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*. Payot, París 1980.

E. WIESEL, *Célébration biblique, portraits et légendes*. Seuil, París 1975.

ID., *Célébration hassidique, portraits et légendes*. Seuil, París 1972.

Comentarios y estudios

G. AUZOU, *En un principio Dios creó el mundo.* Verbo Divino, Estella 1975.

D. BANON, *Babel ou l'idolâtrie embusquée.* C.P.E., Genève 1980.

P. BEAUCHAMP, *Création et séparation.* Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse. Aubier Montaigne-Cerf-Delachaux et Niestlé-Desclée de Brouwer, París-Genève 1969.

H. BLOCHER, *Révélation des origines.* Presses Bibliques Universitaires, Lausanne 1979.

H. BOST, *A propos de Babel comme symbole*: ETR 3 (1981) 419-429.

A. DE PURY, *La tour de Babel et la vocation d'Abraham:* ETR 1 (1978) 80-96.

E. FUCHS, *Le désir et la tendresse.* Labor et Fides, Genève 1979.

P. GISEL, *La création.* Labor et Fides, Genève 1980.

P. GRELOT, *El problema del pecado original.* Herder, Barcelona 1970.

ID., *Hombre, ¿quién eres?* (col. «Cuadernos bíblicos» n. 4). Verbo Divino, Estella 1976.

R. MARTIN-ACHARD, *Et Dieu créa le ciel et la terre.* Labor et Fides, Genève 1979.

P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad.* Taurus, Madrid 1969.

G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols. Sígueme, Salamanca 1972.

ID., *El libro del Génesis,* Sígueme, Salamanca 1977.

Indice de materias

Introducción 5

1. El primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) 7

Presentación del relato 7

Ni página aislada, ni mito particular 7
No buscamos la concordancia con la ciencia 8
Una liturgia en honor del Dios creador 8
Siete días en diez palabras 9

Dios crea (Gn 1,1) 10

La palabra «comienzo»: cinco traducciones 10
Creación «ex nihilo» 13
Dios 13
Creó 15
La tierra y el cielo 16

Primer día: las aguas y la luz (Gn 1,2-5) 17

Gn 1,2 17
La tierra era tohu-bohu 17
Y la tiniebla en la superficie del abismo 19
El soplo de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas 20

Gn 1,3 21
Y dijo Dios 21
Dijo Dios: «¡Que la luz sea!» 22

Gn 1,4 23
Vio Dios que la luz era buena 23
Dios separó la luz de la tiniebla 23

Gn 1,5 24
Dios llamó a la luz día y a la tiniebla noche 24
Hubo una tarde, hubo una mañana 24

Segundo día: el firmamento (Gn 1,6-8) 25

Gn 1,6-8 25
Dijo Dios: «Que haya un firmamento en medio de las aguas y que separe las aguas de las aguas» 25

Tercer día: tierra firme y vegetación (Gn 1,9-13) 25

Gn 1,9-10 25
Dijo Dios: «Que las aguas de debajo del cielo se junten en un solo lugar y que aparezca la tierra firme». 25
La vegetación y los árboles 27

Cuarto día: lumbreras (Gn 1,14-19) 28
Dijo Dios: «Que haya lumbreras en el firmamento del cielo» 28
El sol 28
La luna 29
Las estrellas 29
Conclusión sobre el cuarto día 31

Día quinto: animales pequeños y grandes (Gn 1,20-23) 32
Seres vivos 33
Monstruos marinos 33
Bendición de todos los seres vivos 35

Día sexto: el hombre (Gn 1,24-31) 35
Los animales terrestres 35
Creación del hombre 36
A nuestra imagen y a nuestra semejanza 38
Ultima palabra 40
«He aquí que era muy bueno». 41

Día séptimo: conclusión de la creación (Gn 2,1-4a) 42
Todo está acabado 42
El sábado 42
Genealogías 43

Conclusión del relato 44
Israel y la repetición del acto cosmológico 44

2. El segundo relato de la creación (Gn 2,4b-24) 47

Introducción 47
Diferencias entre Gn 1 y Gn 2 47

Creación del mundo (Gn 2,4b-14) 48
Gn 2,4b-6 48
Las aguas 48
Gn 2,7 50
La creación del hombre 50
Gn 2,8 52
El jardín en Edén 52
Gn 2,9 53
Los árboles 53
Gn 2,10-14 57
El río 57

La situación del hombre (Gn 2,15-24) 58
Gn 2,15-17 58

Situación del hombre 58
Gn 2,18-20 60
Soledad del hombre 60
Gn 2,21-22 62
Creación de la mujer 62
Gn 2,23 64
Gozo del hombre ante la mujer 64
Gn 2,24 64
«Se harán una sola carne» 64

Conclusión del relato 65
Comparación entre Gn 1 y Gn 2 65

3. El relato del enfrentamiento (Gn 2,25-3,24) 67

Introducción (Gn 2,25) 67
Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, sin sentir vergüenza el uno del otro 67

La serpiente (Gn 3,1a) 68
La serpiente como monstruo salido del caos 68
La serpiente como enemigo del hombre 68
La serpiente como guardián del jardín de Edén 69
La serpiente como figura de Dios 69
La serpiente como figura del hombre 70

La opción y sus consecuencias (3,1b-14) 71
Gn 3,1b-6 71
Dijo la serpiente a la mujer 71
Aunque Dios dijo: no comáis de todos los frutos del jardín 72
«No moriréis» 73
«Seréis como dioses» 74
Gn 3,7-8 75
Supieron que estaban desnudos 75
Se ocultaron delante de Dios 76
Gn 3,9-12 77
El Señor Dios llamó al hombre 77
Gn 3,13 78
El Señor Dios dijo a Eva: «¿Qué es lo que has hecho?» 78
Gn 3,14 78
El Señor Dios no interroga a la serpiente 78
El Señor Dios dijo a la serpiente 79

El porvenir del hombre (Gn 3,15-24) 80
Situación del hombre y de la mujer 80

El hombre llama a su mujer Eva 82
Dios les hace unas túnicas 83
La muerte del hombre 83
El Señor expulsó al hombre 84
Estableció querubines 85

Conclusión 85

4. Caín y Abel (Gn 4) 89

Introducción 89

Orígenes del texto 89
Los personajes: ¿Caín el justo? ¿Abel el pasivo? 89

El nacimiento de Caín y Abel 90

Gn 4,1 90
Adán conoció a su mujer Eva 90
Ella dio a luz a Caín y dijo: «He adquirido un varón con el Señor» 91

Gn 4,2a 91
Ella añadió a su hermano, Abel 91

Los dos hermanos 92

Gn 4,2b 92
Abel apacentaba ovejas, Caín cultivaba la tierra 92

Gn 4,3 92
Al fin de la estación, Caín llevó al Señor una ofrenda de los frutos de la tierra 92

Gn 4,4 93
Abel llevó también las primicias de sus ganados y de su grasa 93
El Señor volvió su mirada a Abel y su ofrenda, pero no dirigió su mirada hacia Caín y su ofrenda 93

Gn 4,5 93
Caín se irritó mucho y se abatió su rostro 93

Gn 4,6-7 94
El Señor dijo a Caín: «¿Por qué te irritas?» 94
«Si obras bien, ¿no llevarás la cabeza bien alta?» 94
Gn 4,8 94
Caín dijo a Abel 94
Y cuando estuvieron en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y lo mató 95

El Señor y Caín 95

Gn 4,9 95
El Señor dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano?» 95
«No sé, respondió: ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?» 95

Gn 4,10 96

«La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» 96

Gn 4,11-12 96
«Ahora eres maldito de este suelo, que ha abierto la boca» 96

Gn 4,13 96
Caín dijo al Señor: «Mi culpa es demasiado grande de soportar» 96

Gn 4,14 97
«Si hoy me echas de esta tierra...» 97

Gn 4,15 97
Dijo el Señor: «Si alguien mata a Caín, será vengado siete veces» 97
El Señor puso un signo sobre Caín para que nadie lo atacara 97

La descendencia de Caín 98

Gn 4,16 98
Caín se alejó de la presencia del Señor y habitó en el país de Nod 98

Gn 4,17a 98
Caín conoció a su mujer; ella concibió y dio a luz a Henoc 98

Gn 4,17b-22 98
Genealogía de Caín 98

Gn 4,23-24 99
Palabras de Lamec 99

El antepasado de Israel 100

Gn 4,25-26 100
Nacimiento de Set 100

Conclusión 100

5. Noé y el diluvio (Gn 5-10) 101

Genealogía de Noé (Gn 5) 101

Las tradiciones 101
Significado de las cifras 102
Genealogía de Adán a Noé 103

El relato y los mitos antiguos 106

Introducción general a Gn 6-10 106
Las dos tradiciones 106
Los mitos asirio-babilonios 106

El justo Noé 107

Gn 6,1-4 107
La perversión de los hijos de Dios 107

Gn 6,5-8 110
Constatación y juicio 110

Gn 6,9-7,5 111
Presentación de Noé y juicio de Dios 111

Gn 6,14-22 112
Dios ordena la construcción del arca 112
Una cuestión sin plantear: ¿y los demás hombres y criaturas? 113

Gn 7,1-5 115
La versión yavista de la entrada en el arca 115

El diluvio 115

Gn 7,6-17 115
Comienza el diluvio 115

Gn 7,17-24 116
La catástrofe 116

Gn 8,1-5 117
El final del diluvio 117
¿Dónde se posó el arca? 118

Gn 8,6-12 118
La suelta de las aves 118

Gn 8,13-19 119
La salida del arca 119

Gn 8,20-22 119
Ofrenda de Noé. Promesa del Señor 119

La alianza 120

Gn 9,1-7 120
La conclusión sacerdotal: la ley 120

Gn 9,8-17 123
La alianza con Noé 123

Gn 9,18-27 123
La humanidad que salió del arca 123

6. El elenco de las naciones (Gn 9,28-10,32) 127

Introducción 127

Tradición sacerdotal 128

Gn 10,2-5 128
Genealogía de Jafet 128

Gn 10,6-7.20 130
Genealogía de Cam 130

Gn 10,22-23 131
Genealogía de Sem 131

Tradición yavista 131

Genealogía de Cam 131
Genealogía de Sem 133

Conclusión 133

El mapa más antiguo del mundo 134
El mundo dividido en tres partes 134

7. La torre de Babel (Gn 11) 137

La multitud de lenguas 137

Gn 11,1 137
Explicación de la multitud de lenguas 137

La construcción de la torre 138

Gn 11,2 138
Al desplazarse desde el oriente 138

Gn 11,3 139
Se dirán unos a otros: «Venid, fabriquemos ladrillos...» 139

Gn 11,4a 140
«Vamos, construyámonos una ciudad y una torre...» 140

Gn 11,4b 140
«Hagámonos un nombre, para que no nos dispersemos por toda la superficie de la tierra» 140

Observaciones a propósito del relato 141

Mito e historia 141
Los añadidos del targum 142

La reacción de Dios 143

Gn 11,5 143
Dios bajó 143

Conclusión 144

Babel, una advertencia profética 144
Babel, el último texto mítico 144

Bibliografía 147